

دفعہ قاضی زادہ

نند اورا

۱۴۴

الكتاب المشتمل على ما سبق
 الى فلوريدن انك ورميا سن

نور

كتاب طبع الاسرار في شرح المنار

والله اعلم بالصواب انظر الى قوله الله اعلم بالصواب
 انظر الى قوله الله اعلم بالصواب

المراد

فاخي داد

عبد اوران نور و نور
 حرم القصر محمد علي العار

المشتري ان يشتري في ارض ملكه
 الا يكون صغيرا الا بالاراض
 اذا كان اسطى من ارض ملكه
 شي لم مع الا ارضه خلافا لغيره
 ارضه انما قبل ارضه لا يرض
 في لا يرضه الا في ارضه
 وارضه ان يرضه الا في ارضه
 وارضه الا في ارضه

و اما في كبره الا في ارضه
 او يرضه الا في ارضه
 نضر بالليله
 ما يرضه الا في ارضه
 لا احسنه الا في ارضه

المراد في كبره الا في ارضه
 في ارضه

الاولى بعد اسم الله اعلم بالصواب
 لا يرضه الا في ارضه
 ارضه الا في ارضه
 ذكره الا في ارضه
 في ارضه

K. 1514

T. C.
 ISTANBUL
 Fatih Kütüphanesi
 SAYI

Süleyman ve Fatih Kütüphanesi	
Kat	1
Vol	1
1514	

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
وأجابهم سبل اليقين ومنازه وأعطى السنتهم بطان الحكم وخصهم من بين الأنعام بجلال النعم وبسبر
عليهم كشف دافيق المشكلات ووقفهم بسبب حقائق المعصيات ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة راحة الله
في صميمها كان داعيا إلى نعم إيمان تشهدان محمد رجا عده ورسول المصطفى من طه عشرين ونيحني من أكرم أنسوة صلى الله عليه وآله
وأصحابه الذين لم يستمروا في دينهم بخام الشك والبداهة لم يحجب أنوار يقينهم بأكام المواد ولم يلهوهم بالكمالات وبعد
فإن جرى ما نصرت له الدواعي وأول ما أعطى على علمه على بعد معرفتهم علم أصول الفقه لتبينهم أقدار الحلال والحرام ووصف
الاجام والكبر والهمم الخ من موانع حافظ الملام والرسوخ في العلم فمعه كمال المعارف مستملا على الحقائق دونة وكان لطيف
في حصر الكتب التي ينبغي أن يكتبها من غير أن يفتقر إلى كل الاقصاد وفيها الحجب والاختصار وكان مهتفرا
إلى الكشف والتفحص فالتفت من طائفة من الخلق أن يكتب لهم شرحا جامعاً للمبادئ والدرجات في غرضه فراجعاً للاعزاز ساعياً للاعزاز
وبمجة جامع الأسرار في شرح المناد وأسوهبت من العلم الهام الصواب أنه لم يصواب في البرهان والمآب قول اعلم أن أصول
الشرع بطله اعلم أن أصول الفقه علم أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية على كل المراتب من الأصول الأدلة والأصل ما يستنبط عليه غيره
والفقه ما يستنبط على غيره والشرع الإلهي والشرع الوضعي والشرع الذي يفتى به الناس في المسائل الشرعية فالفقه هو العلم بأصول الشرع
المضاف بكيفية الله أو بمعنى المشرع فكذلك المعنى الذي يثبت بها المشرع فان المشرع هو الله تعالى فالأصول هي تلك الأصول التي
استادى فلان ومواعيد هذا الدين كاستنباط شرع في كل مسألة وأما بعد علم الفقه إلى الشرع لأن هذه الأدلة سوى
القياس من حيث علم الكلام فيكون إضاهة الأصل إلى الشرع اعم فائدة ثم قدم الكتاب لأن الأصل في كل وجه وأخبره بالسنة
وتوقف غيرها على الكتاب وأخبر الاجماع لتوقفه عليها وأخبر القياس في الذكر لتوقفه في كل حادثة عليها بعدما ثبتت
بجيتها بالكتاب والسنة فكذلك الأصول لا توجب دوزج خلافاً للجماع في التوقف في كل حادثة على غيرها على الأصل فإن قيل
كيف يختص الأصول على الأربع وكيفية الأحكام بنبط بشرع من غيره وبالفقه وتعامل الناس واستصحاب الحلال والطاهر والأظن
والأخلاق الحسنة والطاهر والفرع وشهادة القلب في ثبوت الفرائض والأخرى والعقل في التامة أسا ومعه وحكما أو غير التامة وبالإسباب
والبروط التي هي في بعض الحلل والقواعد الكلية في الأبواب كاذكرت في إجماع الكيفية الزبادات وبأثار الصحابة وكما في الشافعية
الذين راجعهم في الفتوى في كل مسألة عاينهم من الأربع قلت لا م أنها خارج بل كلها راجع إلى الأصول الأربع أما
شرايع من قبل الحق في الكتاب والسنة لما أنها صارت شريعتنا والعرف والتعامل لمجان بالاجماع واستصحاب الحلال
على حكم ثبت بالكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس من حال البقاء لعدم المنزلة وكذا العمل بالطاهر والأظن على
بالاستصحاب والأخذ بالاحتياط على الأنوار من الدلائل الأربع والفرقة لتطبيق القلب على إجماع الأمة أو السنة
المنقولة وشهادة القلب على السنة النبوية لأنه قال للرابعة استفت قبلك العمل بالحقوى على الكتاب والسنة
أو الاجماع أو القياس قال تعالى فاستفتوا قومك من قبلهم فاستفتهم عليه القابلة واجمعوا لأهله على
جواز الخوى عند الحاجة وورد في السنة والآثار والعقل وما معناه ما لم يجر بالقياس وأما في الصحابة
وكبار التابعين على شعبة الحديث أو يقول النبي عيسى اصحابي كالنجم وخيرا لقرون قوسه الدين انما هم هم الذين
يلوهم الحديث قول أما الكتاب أي الذي سبق ذكره فلا يلزم للبعد فالقرآن إلى غيره مصدره كالتفارة
والمراد هنا المقر فيناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحتج بقوله المنزل عن غير
الكتب السماوية وبقوله على الرسول أي على رسولنا الذي يدل الإضافة على الكتب المنسوبة لغيره لا لغيره
وبقوله المكتوب

الشرع

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

القياس

الاجماع

الكتاب

السنة

كثرة اللفظ متناهية لا من حيث انه واحد قطع النظر عن ان يكون له افراد او لم يكن موله كاسان
نظر خصوص الجنس ورجل نظر خصوص النوع وزيد نظر خصوص العينة وانما قال الانسان جنسا على اسان
اهل النوع واصطلاحهم مع ان الانسان نوع الانواع عند المسطوق والرجل صنف لان المنافع المتعلق
الى اصطلاحاتهم وحدودهم بل يذكرون تعريفات على طريق الرسم لحصول مقصودهم تركا للتكلف وهذا
ذكر كل كلمة تعرفت اخاص بها لاحاطة الافراد والتعريف لتحقيق نظر الى فهم المعنى حتى قال
السيد الامام الشهيد ابو القاسم السمرقندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا يستعمل فيه ترك الحدود
المنطقية وانما ذكر رسوما شرعية توقف على معنى اللفظ كما هو الاصل في الفقه قول وكله كذا ولم يشترط
الانرا الثابت به اراد بالخصوص مدلوله وقوله وطحا اي على وجه انقطع اراده الغير عنه قول
ولا يحتمل البيان اي بيان المنسب لان مرسله ان يكون النص محلا او مشكلا والخاص بقرينة بنفسه
ولا يكون فيه اشكال ولا اجال قول فلا يجوز ان كان التعديل الى لغة اعلم ان الزيادة على النص
بخبر الواحد لا يجوز لان الزيادة نسخ معنى ولا يجوز نسخ نص اخاص بخبر الواحد انه ظني ويجوز ان يكون
مبينا لمحل الكتاب فقال ابو يوسف والشافعي يعدل اركان الصلوة اي الطائفة في الركوع والسجود والاشارة
في القومة واجلسته بين السجدة فرض خلافا لابي حنيفة ومحمد فانه عندهما واجب لان قوله واركعوا او سجدا
خاص بمعنى الركوع والسجود معلوم ولا اجال فيه لان الركوع هو الميلان عن الاستواء والسجود وضع
الجبهة على الارض فلا يكون ان كان التعديل بها على سبيل الفرض بخبر الواحد وهو قوله عسى للاعتراف فيمضد
فانك لم تصل بيا ثبانا لزيادة على النص بخبر الواحد وهذا لا يجوز ملنا بالوجوب لثبوت الحكم على حسب دليله
قوله وبطل شرط الولاء والزيب الى لغة الولاء انما يقع في افعال الوضوء ولا يقع بينهما فعل اخر
والذي ينطبع التسابع جفاف العضو مع اعتدال الهواء في الوضوء عند ما لك عند اي ليل والشافعي في
قوله القديم تفعل الشيء فانه واجب على الموالاة قالوا فلو جاز تركه لفعله مرة معلما للجواز قول
والزيب وهو ان تراعي الفسخ المذكور في قوله فاعسلوا الاية قول والنية وهو ان تقصد قلبه
عند غسل الوجه ازالة الحدث واستباحة الصلوة شرط في الوضوء عند الشافعي بقوله علم لا يقبل الله
صلوة امر حتى يضع الظهور موضع فيفعل وجهه ثم يديه وكلمة ثم للترتيب وقوله علم الاعمال للثبات
او بالقياس على التيمم اذ البديل لا يخالف الاصل في الشروط والتسمية عند اصحاب الظواهر وقيل عند مالك
ايضا شرط في لقوله لا وضوء لمن لم يسلم فقلت لا يجوز ان يكون الولاء والترتيب للنية والتسمية شرط في
هذه الاجزاء لان قوله فاعسلوا وجهكم وامسحوا برؤوسكم لفظان خاصان لمعنى واحد معلوم وهو الاسالة
والاصابة واشترط هذه الاستيلاء فيه يكون زيادة على النص ونحوه لا يجوز وهذا معنى السجود وبطل شرط
الولاء الى لغة فان قيل فاما قلتم بوجوب النية واختتامها بالوضوء قلتم بوجوب التعديل في الصلوة بخبر الواحد
لما في من القول بالوجوب وذلك لمر الوضوء احط رتبة من الصلوة لانه فرض اجرة والصلوة فرض جبر فلو قلنا
بالوجوب فكل الوضوء في كل الصلوة يلزم التسوية بين الاصل والتبع قلنا بالسنة في كل الوضوء انما
للتساوت بينهما قالوا ولكن هذا الجواب لا يتم لان القول بالوجوب في كل الوضوء لا يلزم التسوية لظهور التناووت
منها في وجوه لغز وموان الوضوء لا يلزم التدد والشرح والصلوة تلزم والا فليس ان ذلك التناووت جازم للدلائل
ما زال الادلم

فان الدلالة السبعية اربعة انواع قطعي الشك والادلة كالنصوص المتواترة وقطعي الشك في الدلالة كالات
المؤثر وقطعي الشك في الدلالة كاجابة الاحاد التي مفهوما قطعي وقطعي الشك في الدلالة كاجابة الاحاد التي مفهوما
قطعي وما الاول ثبت بها الغرض والثاني الما للثبوت الجواب الرابع ثبت السنة والاسحار لم يكن ثبوت الحكم بقدر
دليله في التعديل القسم الما للثبوت امر الاعراب في الاعادة ثلثا ثبت به الجواب فاما قوله عم الاعمال في الثاني في القسم
الرابع لان معناه ثواب الاعمال او اعتبارها فيكون مشترك الدلالة فنثبت به السنة وكذا خبر التسمية عارض بقوله عم وقضا
وسمي كان طهرا لجميع اعضائه وعمر وقضا ولم يسم كان طهورا لما احابه الما فلا يكون قطعي الدلالة وكشف استعمال الثاني في
الفضل شيان وكذا دليل الموالاة لا يدل على الركبة فانه عم كان طهرا على الغرض الاستشاق انها ستان
وخبر الترتيب ايضا معارض ما روى عنه عم انه يسمى مسجدا من بعد ذكره من الوضوء ببل كفه فلما كانت هذه
الدلائل قطعي الشك والادلة ثبت بها السنة لا الجواب قوله والطهارة في اي وبطل شرطية الطهارة في طوا
الزبان وقال الثاني الطهارة في الطواف شرط لقوله هم الا يطوفن هذا البيت محدث ولا عيان وقوله عم الطواف
صلوة الا انه اباح فيه المنطق فقلنا لا يجوز ان يكون فيه شرط لانه امرنا بالطواف بقوله وليطوفوا والطواف لظواهر
لمعنى معلوم وهو الدوران حول البيت فلا يكون وقفا على الطهارة علما بالكتاب لانه ساكت ولا يات به لانه ليس في حال
بل زيادة عليه خبر الواحد فلا يجوز ولكن نزيد شرطية الطهارة عليه واجبا وهو الصحيح بدليل احباب الدم بركه وكان من شجاع
يقول انه سنة كذا في المبسوط فان قيل الفصل في الطواف ليس مراد بالاجماع فانه قد روي سبع اسواط وشرط
فيه الابتداء والحج الاسود على الاصح وبلغنا اعادة طواف الحجت في العراق والطواف في مكة من قبل الحجت في مكة
في عليه كاليوم فيجوز ان يفي خبر الواحد سنا به قلنا اما القدر سبع اسواط لما ثبت بخبر المتواتر فيجوز الزيادة
به ولهذا قال الشافعي لا يحرم نقصان غير السبعة الا ان علمنا قالوا لا يحتمل ان يكون القدر الاكابر ولا يحتمل ان يكون
للاعتدال فيثبت القدر المتيقن وهو جعل ذلك في الامام ولان كان شرطا للاعتدال فالاكثر يقوم مقام الكل
واما الابتداء من غير الحجر الاسود عن اصحابنا من يقول انه معتد به ولكنه مكروه ولين لمنا عدم الاعتدال كذا ذكر محمد بن الرقيات
فذلك لما رويهم جعل حجر الاسود علامة افتتاح الطواف كروية الخبر كذا في المبسوط ولكن لا يدل الشبهة به لان من زاده
على الخبر خبر الواحد والاستدلال ان يقال ان التفرع عن نفسه ولكنه جعل في المبالغة وابتداء الفعل لان الامر صدر وبسبب التفوق
وهي المكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد ومن حيث الاسراع في المشي فالجواب عن العدد والاستدلال بان ما خبر
الطهارة لا يصلح للبيان لان الطواف لا يحتمل الطهارة واما وجوب اعادة طواف الحجت في العراق والمنكوس في ليس لعدم اجواز بل
لكن النقصان في الفاحش كوجوب اعادة الصلوة التي اديت مع الكرامة ولهذا خبر الدم اذا رجع من غير اعادة والحكم لا يمنع
وقول الامام ان يحل في الابتداء من الحجر الاسود ولكن سلمنا انه يحل في العدد لان المبالغة في العدد والاسراع اما التحمل
الابتداء منه وغيره قوله والمباويل بالرفع اي بطل باويل الشافعي القروا بالطهارة في قوله والمطلقات تنوي عن انفسهن
لمدة قروا أي للترتيب المطلقات المدخلات به من غير ان لا اقروا مدة لمدة قروا لان التثنية لفظ خاص لمعنى علم العمل غير فلو حمل القروا
على الطهارة انقص عن المدة لانه اذا اطلقها في الطهارة يحل الشافعي ذلك لظهور محسوبا من العدة فينقص ذلك الظاهر من العدة لا عماله
ادامد الطهارة الطهارة الشرعية المتخلل بين من يحض بالاتفاق فيصير العدة قرون وبعض الثالث خلافا اذا حملنا على الحيف لان طهارة
في الحيف لا تحجب تلك الحيفه بالاتفاق فالحكم على وجوبه في الكتاب اول من حمل عليه مخالفه فان قيل في الحمل على الحيف في العدة من
وبغيره ايضا احدها انه يلزم رجوع الحيف على المدة اذا اطلقها في الحيف لانه لا يتجنب تلك الحيفه بالاجماع فصيرون اقروا بعض الملام
منه ان زيادة

من الكعب

ووجه الوجوه لا الذب والباحص والتوقف هو ان هذا الخطر وقبله الانفاخ
يخرج من الامور بالامر بالنصر والحقائق العينية انما هي من

الامر

ط
الطعام

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or date, located at the bottom of the page.

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the manuscript's content, possibly a list or a detailed description of items.

211

لا يقطع الا

كتاب في الحساب
كتاب في الحساب

مطلوب

مطلوب الوجود والفتح كونه مطلوب العدم لم يحسن المأمورية من قضاها الشئ لا من حجابات الغلظان صغها الامر
بحقن الكبر والسفوف والعتا الا يرى لمر السلطان الحايير ما رانا انا ما الطلم والغصب الا ان امر الشارع يقتضي كون المأمورية
حسنا اذ الشارع حكيم على الاطلاق لا يلدن على الحكيم طلب ما يفرج باكد الوجه قال هم ان الله لا يامرنا بالفساد فدل
حسن المأمورية ضرورة حكمه الامر والعقل المتعزلة لان العقل يحسن في الاما جاز ورواد الشئ عليه لان حسن العقل لا يرد
عليه التبدل كحسن العدل الاحسان في سكر المنعم وموأي الحسن اما ان يكون لعنه في بواسطة نفسهم المأمورية او لغرض اى
نواطة غير المأمورية فان كان لعنه فهو اما ان لا يقبل السقوط او يقبل ويكون محضا بهذا القسم اى ما حسن لعنه كمن يشابه
ما حسن لغرض نوله كالمصدق بنظر ما حسن لعنه ولا يقبل السقوط والصلوة نظير ما يقبل السقوط والزكوة نظير ما يقبل
اما حسن المصدق لا يحسن السقوط حال سوا كان يكرها او غير مكرها فاما الصلوة فانها حسنة لعنه لانها تادى في افعال وانوار
وضعت النظم اذ قيام العبد بين يدي الرب صغها عنه على الشال سائر فاطرة الى الارض تعظم في نفسه ثم اعتباره بالركوع زيادة تعظم
الحاقة السجود نهاية في التعظيم موضع استرخاء على التراب كذا سائر اذ كان رها وتلاوة القرآن يدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التسمية والتعظيم
فصلها جميع افعالها واذكارها عظم الله وتوحي في نفسه ولكن يقبل السقوط اذ كان باغضبه كالمصوف في الاداء المكرومة او قبل الوقت
او حاله الصلوة في حال عدم الطهارة في بعض هذه العوارض وانما صار الزكوة طمعا بها لانها صارت حسنة بواسطة دفع حاجه الفقير الذي
يؤمن حواضر البحر لا ينفها اذ هي في نفسها تنقيها او اضعافه في حرام شرعا ومنع عقلا وكذا الصوم صار حسنا بواسطة دفع النفس
التي هي عدو الله كما في الخبر اى اوجي له داود فقال داود عاد منك فانها انتصبت لمعادني قال نعم اعدي عدوك نفسك التي خنتك
ولهذا سمي الجهاد معها الجهاد الاكبر كما في قوله عيم رجعت والجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر اذ هو في نفسه تجويع النفس ومنع
نعم الله عن ملوكهم الفصول المبيحة لها وكذا الحج صار حسنا بواسطة شرف المكان والذات اذ هي قطع المسافة وزياره اما كن معلومة
نسوبا وان ذواتها سفر التجار وزياره البلاد غير هذه الوسائط يستحق الله بها الاختيار للعبد فصار ذلك بواسطة
فصار هذه العبادات كالصلوة حتى شرط لها الاهلية الكمال فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي في فضل الزكوة
والانفال الصلوة صار حسنة بواسطة الكعبة ايضا لاننا نريد بواسطة ما سوفت سور الحسن عليه وهذه الوسائط المذكورة
كذلك خلاف الكعبة فان الصلوة حسنة في ذاتها من غير شرط اليها ككعبة امدا كما في حسنة كان قبل بد المقدس وحج البيت
وعند اشتباه القبلة وعند التفل على الدابة نوله او لغرض اى حسن المأمورية في غير ذلك الغلظان اما ان سادى
فسفر المأمورية او الاواني كالوضوء والسعي لا الجهر فان الوضوء ليس بحسن في نفسه لانه تبريد ونظيره اما انما صار حسنا
للتوصل به الى اداء الصلوة وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مني ونقل اقدم وانما صار حسنا للتوصل به الى اداء الحج
ولهذا سقط ان سقوط الحج منها لا ساديان بفضل الوضوء والسعي بل بفضل موصود بعدهم ولما لا ولا والاصل على الميت
واجهاذ فانها ليسا بحسنتين في ذاتهما اذ الصلوة بدون الميت عبث للجهاد بخبر نبيا في الحرب ببلاد وليس فيها حسن
وانما صار حسنة بواسطة اسلام الميت وكذا الكافر قضا حتى المسلم واعلاد بن الله حتى لو ادام به البعض سقط عن الباقي
لحصول المقصود ولهذا لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة منها عينا قال الله ولا تفضل على احد منهم الاية او اسلم الكفار
لم يس الجهاد فوضا لكنه خلاف الخبر لقوله عيم الجهاد ماض الى الميعوم الساعة وانما اعتبرت الوسائط منها وبلى اسلام الميت
وكذا الكافر حتى صار حسنا المعنى في عدم دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بعد الله فهي مست باختيار العبد خلاف الصوم
ونظيره فان الوسائط فيها ما عانى الله بها اختيار العبد اذ كون النفس عدو الله وكذا الفقر محجاء شرف المكان
الله ولا انفال لو كانت النفس غرضا فيه فكيف لزم قهرها لانا نقول لو كانت عدو الرب بطبعها في الاجتنان عنها
وعزها لانا

الصلوة

فأما لم يتبع ثم اتفق على هذا القدر فادفع ذلك على هذا الباقى صانه لذلك القدر من الفساد بول وكامل
الآخره وأذا ثبت أصل القدر لا بد للمكلف فاعلم أن الله فضل ومن علينا في بعض الواجبات من التكليف فيها على قدر كماله
زايده على أصل القدر فيسرها علينا ونسبها في غير ميسر لحصول اليسر في الاداء بسببها ولهذا سطر هذه القدر في كثره واجبا
المالية البدنية لأن ادائها استغنى عن النفس من البدنيات أدام المال محبوب النفس في العام والمعار وعمل المحبوب بالاحتياط
أمر ساقا إلى إشارته أبو اليسر فكان مغيرة صفه الواجب من مجرد الامكان في نصف السهولة والبسطة بقاؤها لبقا الواجب لكونها
شرطا لعدم الشط لا وجب عدم الحكم ولكن اجمع الواجب بتبدل من البسطة إلى العسر بزيادة ورواها في الصف سطر الوصل لا لم يشر
الاسطر الصف وليس مع الغيرة المحرك في واجبا نصف العسر بقدر ممكن ثم تغير بسطر هذه القدر إلى نصف اليسر بل عنه انه لو كان
واجبا بعدد ممكن كان حايها فلما توفقت الوجوب على هذه القدر صار كانه غير القدر العسر إلى اليسر واستطاعتها ولهذا قلنا
سقط الركبة بلاك المال والعسر بلاك الحارج والمخرج اذا اصطلم الزرع أفلا نكر احد منها متعلق بقدر ميسر وقال الشافعي
إذا نكر الزاد أو لم يودحى هكذا للمال بغيره لأن الواجب بقدره على الممكن ثم بالهالك عجز الاداء والعجز بغيره عن الاداء فنفى
عليه كما في ديون العباد وصدقه الفطر ولكن نقول انها واجبة بعدد ميسر فليكون بقاؤها شرطا للمع الواجب لان من المستحى
منه يجب بوصف لا سقى الا كذلك لان الساقى غير الواجب ابتداء ولو وقع الواجب بعد الهالك لا قلب غرامة فلا تكون الساقى ما كان واجبا
ولا يلزم عليه بقا الواجب بعد الاستهلاك وان كان الساقى غرامة لأنه لما عدى على ما غل من غل القدر المستهلك ما كان جازا عليه
فسقط الواجب بقا والمال بتقديره والدليل على انها واجبة بعدد ميسر اسطر الماء وان كان يمكن ادائها بدون الماء غير الشرع
افهم حلال الخ لمقام التما احتق في ادعوى حصول التما وفي اسطر اجمع التما حرج وكذا اعجاب القليل والكثير وهو العسر
وكذا اعجاب العسر فيحتاج مع امكان اعجابه في الارض بدم واعجاب القليل والكثير مع امكان اعجاب الكثير دليل على اعجابه واجبة صفه اليسر وكذا اعجاب
المخرج بالممكن في الزرع وعدم حمله بكل التما بل بعضه حتى لو زاد المخرج على نصفه فيحتاج خط الى النصف بل على انه واجبة صفه اليسر
ففسطر دواها لبقا الواجب انما اعتبر التما العسري وهو الممكن من الزرع في المخرج لان الواجب ليس من جنس المخرج فامكن
اعتبار التما العسري فمما جعل ينصرف عدا في ابطال حرج الزرع ويجعل التما بوجود احكاما لنفسه عدا في العسر لا اسم اضافي
فلا يمكن اعجابه الا في التما اعمق في مكانه اذا اصطلم اذ حث سطر المخرج لا لم ينصرف حتى لو كان بعد الاصطلم من بكر فيها استفاد
الارض في الزرع السنة لا سقط المخرج فان قيل على هذا القدر يكره ان يكون القدر الميسر في معنى العسر وما الحكم سعه
عن العلم كما سقا المشروط عن هذا الشط لا لا يقطر دواها لبقا الواجب قلت ذلك لاد الحكم بالبقا بدون العلم
فاما اذا لم يمكن ان يكون العلم خصوصه ففما العلم شرط لبقا الحكم ومما كذلك لان اليسر لا يستبدونها قولنا خلاف الواجب
اي خلاف القدر الممكنة فان بقاها ليس شرط لبقا الواجب حتى لا سقط المخرج لغوات تلك الزاد والواحد بعدد الواجب
وكذلك صدقه الفطر لا سقط بعد الواجب بلاك المال لانها واجبة بعدد ممكن وانما فان ذلك حوايا على ما في صدقه الفطر
وجبا بعدد ميسر بدليل شرط القدر على الزاد والراحم والنصاب صدقه الفطر ومما زاد ان على أصل القدر فان ادنى
العدن في حرجه المدن حث على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقه الفطر أصل القدر يحصل بلك نصف صاع من بر او صاع
من غيرا وكونه اعمال خلاف الواجب حتى لا سقط المخرج وصدقه الفطر بلاك المال حث حبان بعدد ممكن اما المخرج ولان الشط في نفس
الاستطاعة لقولهم من استطاع الله سبيلا ولا يحصى على استطاعه لبناني من كعبه الابا الزاد والراحم على ما عليه العادة قال اسطرطها
ليسان ادنى الممكن من هذا السف من السف العادة بالليسر اذ اليسر لا يقع الا في الخبز ومما ركبوا عن ان ليس في الانبساطا
ما لا يجمع فثبت انه واجب بالعدرة الممكنة وكذلك صدقه الفطر لا يصف اليسر بعدد ممكنة الا يرى انها حث فييات البذلة
اي ثيابا ليجال التي تلبس في المواسم

اننا نجاز

[illegible]

ومعده وهو اما ان يكون الوقت في شئ طلاله او في شئ من وقت الصلوة وهو ان يضاف الى الجواب
الاول او ان يضاف الى ابتداء الشروع او الى الجواب الثاني عند غيبق الوقت او الى ختم الوقت فلهذا لا يتبادر الى ذهن
في الوقت الثاني خلاصه من وقت

الى الجواب الاول لما جعل الوقت سببا للمؤخر بطريقه اللوحى لم يستعمل كل الوقت سببا لان لم يرد باخر الاداء وقتا او قدما او قبله
سببه لانه لو ادى في الوقتين التقدم ولو ادى بعد الوقت لم يرد لما خرافاذا لم يكن جعل كل الوقت سببا لجعل البعض سببا فزاد وهو الجواب
الذي لا يتقوى الوقت لا يصلح للسبب ولا دليل على الزيادة عليه وهذا لو ادى بعد مضي جزء من حازا الاجماع وادوا حيا لاقتصار على القليل
كان الجواب السابق اولي لعدم ما يراه من ان جعل الاداء مقررا للسبب والاشغال الى الثاني والاشغال الى الجواب المصداق الاداء
اولي من غيره لانه انما في المقصود وان لا الاصل اتصال السبب بالسبب لان لم يتصل الاداء بجزء من السبب الى غيره الوقت
ويومض في الشرح الى الجواب الماهر عند ضمن الوقت ان اتصال الاداء بالجواب الاخر يقرر السبب والاستقلال في الكل وهو في
اول الجواب وقال بغيره مستغنى عن ان يضمن الوقت سببا لا يسع في الاداء المفروض بعضه في كل الجواب للسبب في غير حال الكلف
في الاسلام والعقود والبلوغ والطهر والبلوغ والحض والسفر والا فانه عند ذلك الجواب لانه بانهم بالماخِر ذلك الجواب الاجماع وعندنا
لما استعمل السبب الى الجواب الاخر لصلح كل السبب في حروف العوارض اذ يكون وزواها عند ذلك الجواب في
فلهذا لا يتبادر الى ذهننا في الوقت السابق نتيجة توار الى الجواب في كل حال لم يتصل الاداء بالجواب الاخر في السبب الى الكل في الذي
كما لا ملا سادى الوقت السابق لان النافذ لا سبب عن الكامل خلاف عصر يوم فانه اذا اتصل الاداء بالجواب الاخر تعين السبب
فيجب الدية ايضا نقصان ذلك الجواب فتبادى بصره نقصان ولا يقال شاذ في النافذ في كل بعض واجبات الصلوة او كلها
ولكنه انما ياصل الاركان يخرج عن العبد وان يحسن النقصان لا ياتى في ذلك النقصان عن العبد لانه ليس بواجب الى
نفس المأمور فانه انما ينفس القيام الى الركوع والسجود وفدا في ما امره الا ان لم يتبعها بخيار الا هادوا التي لا يزداد بها الكفا
فاما النقصان الواقع سببا للوقت وارجح الى نفس المأمور لانه امره بان الوقت الكمال لم يورم ونقصه اهم الصلوة لذلك السبب فاذ
اذا هادوا في الاداء تلك المدة بعد دخول النقصان في نفس المأمور لان هذا الوقت انما يصح ما امره بالاداء منه فلا يخرج من العبد
كذا قيل وبلا في غير ذلك ولا يقال في ذلك محال فيقول نعم من ذلك ركنه والصبح قبله بطلع الشمس بعد ذلك الصبح وادرك
ركنوه والعصر قبل بطلع الشمس فادرك العصر وفي رواية من ادرك سجدته وصلوا العصر قبله بغير الشمس فليتم صلوته واذا ادرك
سجدة وصلوا الصبح قبل بطلع الشمس فليتم صلوته لانه لا يقولنا وادركها ما ذكره الطحاوي في سجعة الامارات ورودها كان قبل
نهي النبي عن الصلوة في الاوقات الثلثة ولا يقال في ذلك في غير النسخ حاصلا لانه يقول بوجهه عن الغايض ايضا دليل اعلم لما
فانه صلوة الجهر عدا لئلا تعجز انشطه قضائها الى ارتفاع الشمس كالفيل وفي غير ذلك لان انما هو في سجدة فيكون الوقت
الاداء في الوقت المسجل لا يجوز اواخره لمودها بالكل الطهارا وهو الوضوء لعدم الماء هناك فان قيل لو اضيف الوجوب
الى جميع الوقت بعد وجوب بعضه فبعض العصر يكون الواجب ايضا فسيفي يجوز فضاؤه في وقت مثل ذلك السبب كمال وجوب نافع
من وجوب الواجب في كل ما ينادى في الوقت السابق كذا ذكره القاضي الغني الا ان هذا يقتضي لزوم نقص العصر اليوم الثاني
من غير ان الوقت السابق كان جائزا وليس كذلك ذكره القاضي الامام في شرح الجاهل وقيل في الجواب لانه الوقت الكمال كركن النحر
كان الكمال لا تخليها الاكثر والجواب الصحيح ما ذكره من ان السبب في الاداء لم يستعمل الاداء حتى فانه بعض الوقت صار دينا
في دية فليست بصلوات الكمال انما ينادى بصوم النقصان عند ضعف السبب اذ لم يصره في الدية وذلك لان سفل الاداء فيه
لا يمنع صيرورة دنان في الدية وهذا الجواب عما اذا اسلم الكافر اذ بلغ الهوى او طهرت احايضه او خروقه لعصم فضوها
في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز له صا رة بنا بصره الكمال فلا ينادى ما قصا على مصدر الاسلام وفي الاسلام ذكره انه
لا راد في هذه المسئلة السليمة فيجعل الجوز ولا يقال في يومه في الدية بصره الكمال غير علم لان سببه ما قصر لانا نقول النقصان
في الوقت لم يكن محض فيه بل هو وقت كسابا في الاوقات بل محض في غيره وهو الفعل لان سببه في الجواب الكفا في هذا الوقت
فاذا مضى

ومن حكمه انما فيه التعيين ولا يسطر بطريق الوقت ولا يتعين بالتعيين بالانقضاء كاني انت
او بغيره معيارا لم يحسب الوقت كسبب في رمضان فيصير من متفيا ولا يستر طرية التفتين
ويضا في مطلق وفيه الخطا في الوصف

فاذا مضى غير فعل لم يحقق فيه نقصان وصار كسابا في الاوقات في حق الاحكام لان النقصان كان بخلافه
الوقت للمعيار الاداء فاذا مضى الوقت لم يتحقق في وقتا او لا ومن حكمه انما فيه التعيين اي في هذا النوع الذي جعل الوقت
طوالا اشراطا في التعيين وان غير موضع الوقت لعدم الشروع في هذا الوقت ولا سقط اي هذا النسخ والتعيين
نص في الوقت لا في العوارض وفي الاعراض الاصل في هذا دفع شبهة بوجهه في التعيين شرط باعتبار الوقت طرف
يسع في الجواب فاذا اضاف الوقت ولا يسع فيه غير الواجب في السقوط التعيين فقال لا سقط الى اخره قوله
ولا يسع في التعيين يعني في وقت الاداء لما لم يكن متفيا شروعا والاحتياط لعدم فعل التعيين في وقتا او لا
عينت هذا الجواب ولم يستعمل الاداء لم يسع في حوز الاداء بعده وانما يسع في حوز الفعل لان التعيين قصد وضع الاسباب
وليس التعيين في حاله ولا في الفعل لان وضع الاسباب قصد ان يخرج الى الشك وانما لان يرتفع ما هو حقه من سفل حكمه لفعله
لا هذا كالحائز التعيين له ان يحيا نوعا من انواع الكفاية او الاطعام او الكسوة او الحرير ما فعله فاما ان يحسن قصد
فلا يتبع حتى ان فعل الفعل بعد التعيين قوله او يكون معيارا له النوع الثاني في الموقف ما يكون الوقت معيارا له
اي مقدرا لكان يكون في المخلات حتى يزداد الصوم نوبة وتقتصر بنقصانه سببا للجواب لان الصوم اضيف اليه فليست
صوم شهر رمضان والاضافة دليل السبب وسببا شريفا ان شاء الله تعالى وهو شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف
بكونه موقفا اذ لو شرط الاداء في كل موقف وقت محض بخلاف كون سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا
كافي للمنفرد المعينة ولا يكون معيارا في وقت الصلوة فلهذا خصها بالذكر قوله فيصير غيره متفيا نتيجة كونه معيارا
لان لا يسع في الصوم واحد كالمعيار معياره نوبته قوله عدم اذا السطح شعبان فلا الصوم الا رمضان فاسفي غيره لكونه
عشر شروعا واذا كان كذلك يصار في مطلق الاسم اي تبادى الاسم الصحيح المقيم بغيره مطلق الصوم ومطلق الخطا
في الوصف في وصف الصوم بان نوى صوم النفا او النذر او الكفاية او النفل وقال السابق لاسا في الجواب
الاخير وفي رمضان الا في وصف الفضة عيان كاصل الصوم بدليل انه يحمل في زيادة نواب وهي ما ركة رادة
تخلط في العقاب فامتنع حصوله لا عن اختيار العبد كاصل فسلط الله له كما شرطت لاصل نفا الجهر كافي الصلوة
وتعين الجهر لقبول الشروع ووزع غيره لا في غير الوصف لان اعتبارا لئلا لا يتميز حتى سقط اعتبارها سبعين
الحل بل اعتبارها يحصل العباد على ما بينا ونحن نقول لما كان المشروع فيه واحدا وهو الفرض للاختلاف يقال باسم حسيه
كما يقال باسم نوعه وباسم العلم كالمتموحد في المكان يقال باسم جنسه وباسم العلم واد كان في حوز مطلق النية على الاطلاق في حيز
لما يتناول على التعيين فقط وكذا اذا نوى النفل او واجبا اخر لان الموصوفين نفل غير شروعا فليقتضيه النفل
وقبقت في الصوم فصار كما لو نوى مطلق الصوم وهذا مع الشرح مع الخطا في الوصف ولا يقال لام ما يتبادر
في النفل او واجب اخر لان المتموحد في المكان يقال باسم جنسه ولا يقال باسم غيره فان زيدا مثلا لا يقال باسم غيره
وان يقال باسم انسان ورجل وكيف وان هذه النية معرضة عن الفرض فامتنع ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه
لانا نقول لو نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فليقتضيه الوصف في وقتا او لا
مضرة وبطلان الوصف بطلان الاصل في الصوم جنسه لا اسم غيره ولا يقال لما عرفت الشروع في هذا الوقت
منعني لم يتبادر في بلان من الصحيح المقيم كما قال في لا يمتنع في بعض الامور حكم العبد المسجون فصار ما يتصور
في الامساك في حقا مملكتا على المكلت فغلى اي وجوه وجد دفع عن المأمور كمن استاجر خطاطا لخطه لولا
بعنه كان يعلم فيه وانما حجة ما اسحق عليه سواء صدره التبعية او لم يقتضه او ادى الواجب بالعود

كذا

علا من المرض في كل سنة من رمضان... علا من المرض في كل سنة من رمضان... علا من المرض في كل سنة من رمضان...

هذا هو...

علم

علا من المرض في كل سنة من رمضان... علا من المرض في كل سنة من رمضان... علا من المرض في كل سنة من رمضان...

الغلبة

هذا هو...

النبيات قول والكفار مخاطبة
سدا الله السالكين ولا ظن

الكتاب

و جواب

والله اعلم

وسمي النبي يوم النحر على سبيل الاستعلاء والاعلاء وانه يقف فيه القوم للنفوس عنه
 يوم من طم الغامر وسموا الزكوة سميا لعينه وذكر نوعان وضعها وشعاعا او لغنى وذكر
 نوعان وطفا وحجاءا كالقوس يوم النحر والسمع وقت الفداء والنهي عن الافعال
 وفيه طفا حارها السهوه اخذت المذمة للعاقد المتفادها الطاعة لها لذلك الاشارة اليه في قوله تعالى
 ١٥

[illegible]

مستحضر

۹ مقصود سالک

اما العام مما يتناول في هذه المسئلة الحدود على سبيل التمثيل فانه وجب الحكم بما يتناول قطعاً في كونه الخاص كحديث
 العنبر في نسخ قوله استنزهوا البول واحداً خاصاً بالخاص لانساناً ثم بالفضل منه لا في غيره من الخلق الارزاق النفس

في العين من شرط ان هذا الضمان يتصور حسنة ولما خرج المقتضى عن مكر المالك دخل في ملك العاصب
 خروج الاله لا سبب فيه في الاسلام وبذلك في ان شاء المقتضى المصلحة اطعموها للاسارى فقام بهم بالصدق بما قوتلهم
 ملكوها لما ابرم به لان الصدق ملك الغير اذا كان مالكه معلوماً لا يجوز ولكن عطف عليه غير ملكه فان بعد سماعه فحفظ عنه وكذا
 نقول في سفل العصبه انه كمنه في العين لانه خرج من مديح واما العصبان في فعل قطع الطريق والتمرد على الملك فذلك
 مجاور له فكان كالبيع وقيل لنداء الارزاق انه لو قصد في ذلك السفل فخرج سفل طاعته وكذا العبد اذا لم يحق اذن مولاه لاسيما عصبه
 فمن هذا المصعب مجاور له فصالح سفل الخصم وكذا مكر الاستدراك انما صار معصية بواسطة عصم المحل الارزاق
 انهم لو استولوا على مال مباح للملك والعهدة ما بينه في حقد دون جفتم لا تطاع ولا يتبع عنهم ولا ان العصب لم يبق بالاحراز لان
 دراهم لانها اما بالبداء والدار وقد عدما فيكون استيلا وهم على مال مباح فذلك قوله واما العام وكذا الاحراز بقوله
 افراطين الخاص بقوله مسقة الحدود على سبيل التمثيل فانه يتناول افراد الخلق كحدوده كذا ذكر المصنف شرح
 وفي بحث فان قوله على سفل السفل يقع مستدركا لان المستدرك يخرج بوجه فلو مسقة الحدود في حق الله لان مال الفرد على
 سفل السفل ليس بقيد بل هو عصب للسفل الى العام يتناول افراد مسقة الحدود بطريق السفل وهو ليس بغيره في اعتبار
 معنى واحد كالمسلمين مثلاً فانه افراد المسلمين باعتبار معنى واحد وهو الاسلام مع ان فيه نوع ضعف لان هذا فهم في قوله افراد
 مسقة الحدود لان سفل الافراد المسقة الحدود لا يكون الا بهذا الطريق ولم يتضح لي سر كلام الشيخ ولكن لربما كان هذا احتراز
 عن التكرار مثل جعل مثلاً فانه يتناول افراد مسقة الحدود ولكن على طريق البدل لا على طريق التمثيل والعموم في اللغة
 التمثيل على ما مر عام اذا سفل الاكثريه قوله وانه وجب الحكم في العام قبل الخصوص بوجوب الحكم بما يتناول قطعاً عندنا
 كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص به وعدم التمسك به لارباب العموم موجه ليس بطعني وهو قول السافلني
 والشيخ اي مصور وماعه من اسما حتى يجوز من تخصيصه غير الواحد والقياس استدل بتمسكهم بان التمسك
 لا يمنع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال اراده الخصوص في العام فابهم لانه لا يرد الا بما احتمله الا ان يستدل
 انه محتمل لعموم ان الله تكلم في علمه ومع الاحتمال لا يستلزم القطع كالتساوي في خبر الواحد بخلاف الخاص فان احتمال اراده الخاص
 فام وبسبب وجوب قطع عام ويكفي لان المستفاد ان العام احتمال الخاص فاحتمال الخاص في العام لا ينافي مع احتمال الخاص في العام
 واتقوا في قوله مع القطع فان احتمال الخصوص لا يخرج عن العموم فكان احتمال اراده الخصوص على اراده الخاص يجوز لربما
 في القيد فاما احتمال اراده الخاص في حقه وحقيقته فكان على خلاف الاصل فلا يعجز عن دليل في محتمل ان اللفظ ادا هو محتمل
 كان ذلك عند طلوعه لارادنا احيى عموم دليل على خلافه في صيغة العموم موضوعه وجميعه في كان ثانياً بها قطعاً حتى يرد
 دليل على خلافه واما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا يعجز به لانه اراده عند المكلف وموجبته عينا وما في وسعنا الوقوف عليها
 من غير دليل يوضحه ان درود صفة العموم على اراده الخصوص من غير قهقهه بل على يومهم التلبس على السامع ويؤدي الى
 تكليف ما ليس في الوسع تعالى الله عن ذلك فلا يجوز رده على اراده الخصوص كما لا يجوز رده على الخاص على اراده الخاص
 فلا دليل كما قيل ولما قيل لربما في التلبس وتكليف المحال لان الاحتمال في رفع القطع عن عموم لان العلم
 فان العلم بطريق واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم وقال ابو سعيد الدريعي واصحابنا وعامة المجتهدين والاشعريه
 ان العام محتمل بما اريد به موقوف في العلم لا اعتقاد لاختلاف اعداد الجمع اذ لفظ العام يستعمل في البلاه والاربع والخمسة
 وغير ذلك مع التكرار لصدقها وقد ذكره وباد بها خاص قال الله الذي في الهم الناس في المراد به تجميع من معه فكان
 منزه الجمل يسوق في هذا ليس صحيح فان الصحابة والسلف تسكوا بعموم النصوص حتى خالفوا الصديق في ان مال الرزق

نظام مولاهم

ليس

شأنهم

في

يجوز

أمر ان اقاتل الناس الحدود وهو اسدل عليهم بقوله فان تابوا اقاموا الصلوة واتوا الزكوة فقلوا سبيلهم فخرجوا
 الى قوتله وموعده وما ذكره من الاحتمال لا يعجز به فلا دليل لما ذكرنا قوله كحديث العنبر من موارى لس سفل كذا
 ان يوماً من عمره اتوا المدينة فلم يوافقهم فاضفرت الواهم وانتخفت بطونهم فامرهم الرسول بان يخرجوا الى اهل الصدق
 وشيوا واربوا لها والبائها ففعلوا وصحوا ام ارتدوا وقتلوا الزعامة واستنوا لايال فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قوماً فاخذوا قطع ايديهم وارجلهم وسفل عيبتهم وتركهم في سدة اخر حتى ماتوا هذا حديث جابر روى في ابوال ابل
 ثم هو مسوخ عندني حسو بعموم قوله استنزهوا البول اذ البول اسم جنس محل باللام فتناول ابوال ابل وغرفة ولولم
 بكر العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرط المالمه والفعال انما يصح القول بالنسخ اذ انعدم الاول
 واثم الثاني ولم يثبت لك لادلم بعض الخارج لا نقول قد ثبت تقدم الاول بدليل للمثله التي تضمنتها ذلك في حديث
 بالاعاق وبني كانت استدل الاسلام عدل انتساخت على عدم ذلك الحديث ولم يثبت عدم الثاني بدليل بل في محذور احتمال
 فلا يعتبر قوله واذا اوصى الى غيره ذكر مجرد الزيادات اذا اوصى بحام الانسان وبغضه لآخر بكلام موصول فاحمله
 للاول والعص الثاني بالاعاق ولواوصي بغضه اخر بكلام موصول وكذا الجواب عندني في كونه لان الوصية لا تكون شيئاً
 في حوته بل بعدمه وكان بيان الموصول والمقصود سواء كما في الوصية بالرفقة لانسان بالخدمة او الغلة لآخر وقال محمد اسم
 الخاتم علم يتناول الخلق والعص فكان ايجاب الثاني خصوصاً لذلك وخصيص العام انما يصح موصولاً فاذا كان موصولاً
 لا يكون معارضاً لا خصوصاً والعام مثل الخاص في الجواب الحكم فسد المسألة او ادمنها في الوصية بالنسخ ففعلنا العصب منها خلا
 ما ذكره المسئلة لان الوصية بالرفقة يتناول الخدمة والغلة ولهذا صح استسنا الفص والحاكم ولم يصح استسنا
 الخدمة والغلة والرفقة وذكر القاضى ابو زيد في القوم ومسألة هذه المسئلة في الزيادات من غير ذكر خلاف لي في
 وانما ذكر الشيخ هذه المسئلة لبيان المذهب ثم اعلم ان الحكم ليس عام حقيقة لانه لا يصدق عليه تعريف بل الفص
 جزء الحكم ولا يعتبر اللفظ باعتبار الاجزاء عاماً لكنه خص بالعام وحسن الفص يدخل في اسم الخاتم وهو ذو فاعلا لآخر
 حقيقة ايضا كما ان الزايد على السلاية في العام هذه المسئلة كذا قيل قوله ولا يجوز تخصيص قوله ولا ما كملوا الى ابو
 القياس هذا حديث قوله ان خصيص العام من الكتاب خبر الواحد والقياس لا يجوز قال الشافعي من ذلك التسمية
 عاماً محل الحكم حديث برأس عار وولي هرة ارمه قال السلم يدع على اسم الله سمي او لم يسم ولان الناس قد خص بالاجماع
 من الابه وما روى ارمه سفل عن ترك السجل ناسياً فقال كملوه فان سمي الله في ذلك كملوه فخص العام بالقياس
 عليه لسؤال العلم المنصوح اياها وبني التسمية في القلب وخصه حديث برأه وولي هرة ولكن نقول لا محل لذكر لان
 التي بعض التهم والذات التي يخرج من لان في موضع النفي للمبالغة مقتضى حرم كل جرثومة والها في قوله واهل ففسن
 ان كانت كناية عن الاكراه لفسق اكل الحرام وان كانت عن المدح والتمجيد فالمدح الذي يسمي فسقا في النسخ يكون حراماً كما قال
 او فسقا اهل لغير الله فلا يخص من هذا العام بخبر الواحد والقياس ابتداء وقوله لان الناس محصور غير مسلم فان كل
 ليس تارك للذكر بل هو ذاك فان النسخ اقام المسئلة في هذه الحلاله معام الذكر للغير اقام الاكراه ناسياً مقام
 الامسالك الصوم واذا كانت كذلك يستلزم على عمومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس لانها طمان
 والطبي لا يعارض البقية وفصل في الخصيص لما يجوز اذا اتى تحت العام ما يكره العلم اما الفرد الواحد في الخمس
 او السلاية في الجمع ومنها لم يبق تحت النص الاحالة العرف ولو احيى بالسيا في لم يبق النص عولاً فيكون القياس وخبر الواحد
 معطلا للنص وانه لا يجوز مع انه لا يقيم لكان العام بالناس لان الناس عاجز سحر النظر والعام حان سحر النظر

ولا يجوز تخصيص قوله ولا ما كملوه جاماً لذكر اسم الله عليه ومن فعله كان انساناً بالقياس
 وبغيره لولا انما ليس بخصيص

والعرف من المعذور وغيره أصل الشرح في الذبح وغيره الأرى لشرائط الذبح في المذبح فصل المعذور وغيره
وكذلك الصوم فصل منها وأما أحد سببها وإي هوسه تحول على حاله النسيان بدليل أنه ذكر في بعض الروايات وإن عذ
لم يحل كذا في المبسوط ولا يقال لأم أن المراد منه الذكر باللسان بل مطلق الذكر سواء كان بالقلب واللسان والذكر يكون
بالقلب أيضا في اللغة لأنما سئل المراد منها الذكر باللسان بدليل صل عليه فإنه قال الذكر على الذكر عليه يكون باللسان
فإن سأل ذكر عليه إذا ذكر باللسان وإذا ذكره تنبيه على أنه ذكره غير مقرر من حكمه على كذا في المحط وشرح الهداية وإن الذكر على
أن قصد أصابع الذكر عليه وإنما قصد إلى الذكر بعد العلم بأن قصد إلى ما لا يعلم حاله وهذا لا يتصوره الذكر بالقلب لأن الذكر
بالقلب كخطر بالبال صام معلوما وصار موجود فكيف تصور العبد إلى تنقله ولا يقال النسيان لا يحل الذكر حال الصبح وحال
الضح وحال الأكل ولا يصح الاحتجاج به لأنما سئل أحسن السلف المراد حال الذبح لا غير فإن قيل لأم أنه لو حصل ما للعالم سبق
النسيان وهو الجواز أن يراد منها ما ذبح لغيره كما قال الكلبي أو ذبح المسكين لا لأن ذبح الجوز والمستأمن والمنع كما قال العياشي
بدليل قوله في الغنى فإنه قيل بطلان ذبحه ولا يكون ما قلناه ولا يكون ما قلناه ولا يكون ما قلناه ولا يكون ما قلناه ولا يكون ما قلناه
بجاء قولهم في حرم الميتة ويقولون أنكم بالظن ما قلناه ولا يكون ما قلناه ولا يكون ما قلناه ولا يكون ما قلناه ولا يكون ما قلناه
الإنسان إذا أطاعهم في إباحة الميتة التي منكر التسمية قبل حرامه إلا بعد موتها سئل الكلبي والعبد العدم للفظ ومولاه فيفسق
قلت أكل من ذك النعمه فسق أيضا حتى من بعد حرمته نفس بالكله ولا ينقل منهامة ولكن من الظاهر معتقدا إباحة لا يقتض
لبا وله كما لا يخفى الباعث من المصالح فصل العادل لا يمازى قلت سلمنا أن الآية برئت من مجادلهم إلا أن الساجدين لهم كما هو دأب
الغزير بل مني الحرم على وصف ينقل الكل وهو ترك الذكوان التوهم وصف لبيل على ذلك الوصف هو المحرم للمسلمين كما لم ينقل
الآية على الميتة أو على ذباح المشركين من غير اعتبار هذا الوصف بل على الوصف المنصوص وإن لا يجوز ولما دلل أن يقول بطلان لا بد من
سؤال الخصم ومروسته بطلان النص لجواز أن حرم الميتة أو ذباح المشركين لعدم الذكوان وذكرهم في غير معتبر لعدم الأهلية
وفي المبسوط كان يرعى الفصل من النسيان والعبد وحرم كليهما وأنه قال مالك وكان على ابن عباس بن فضال من بينهما كما هو
مذهبنا فكانوا يجتنب على حرم منكر التسمية عهدا وكفى بإجماعهم في ذلك وهذا قال أبو يوسف لو صلى القاصي جوارح الجوز
قضاؤه لأنه خالف للاجماع وكذا لا يجوز تخصيص قوله ومروته كان أمنا لفساد خبر الوالد بمباح الدم بردة أو زنا
أو قطع طريق أو مصادرة أو التجار بالمحرم لا يقتل به عهدا ولا يؤذى لخرج ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يجالس ولا يبايع
حتى يظفر إلى الجوز يخرج فعقل خارج الحرم لعموم قوله ومروته كان أمنا أي صار أمنا وقال الساجدين بسئل فيه
لأن الجاني قد خضع من الآباء ما روى أنه عن لما دخل مكة يوم الفتح أمر بفعل نفر منهم أن يحتفل بمولدهم أحرم لا يعذب
عاصيا ولا قاترا بدمه وألقيا من على الطرف فانه لو كان عليه ضاحك الطرف سموي في الحرم فلما لم يطل أذون
الحقير فاعلما أولى أن لا يطل أو ألقيا من على ما إذا أنشأ القتل في الحرم فانه يقتل بالاعتان فكذا إذا أنشأ
البه وقلت يقول لم يخص من شيء ولا يجوز تخصيصه بغير الواحد والقباس وإنما ما ذكره فليس يخصص لأنه لم يدخل تحت
لأنها سائل لا يعذب من الظن لا يمان في حكم المال وكذا أنشأ القتل في الحرم لأن النص لا يتناول إلا الظاهر لأن
بالجواز من الأمان لأن الملتحق بمقتضى حرمته بالالتحاق فاسحق به الأمان فاما المشتبه به هاتك حرمته فلا يخفى
الأمان وأما منكر احتفل فخطأ فقد كان في ساعة أكلت عليه النبي صلى الله عليه وآله الأثر وأما الحديث الآخر فالصحيح
أنه لا يعذب عاصيها والزنادة ليست مشهوره لأن ثبت فخطأ على أنه لا سقط العبودية وذكر بعض من خالف
التمسك بهذه الآية مكران الضمير دخل راجع إلى البيت لا إلى الحرم لأن البيت هو الحرم لا الحرم إلا إذا وقع التراجع

الظن

فإن تحق خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعا لكنه لا سقط الاحتجاج به علائقه للاستثناء في الفسخ فصار
كما إذا باع عبد من علي أنه الجاني في أحد ما بعته وبقي شيء من الاحتجاج به كالاتثناء المجهول لا كالمعروف
منه لبيان أنه لم يدر مفسر ما كان بيع المصاولة المهر فبعد بتمه والهدى فصار بقي ما كان اعتبارا بالناسخ لا بالعرف

في الحائض إذا دخل البيت أصبح التمسك بها فمرد خط أحرم أيضا لعدم العائد بالفضل بعد من جوارح فاما
إذا سلم الخصم أن جوارح البيت بعد الإقرار وأحرم لا يقدر وهو مدعي بعض أصحاب الشافعي فالإقرار عليه بما تعتذر
والإقرار ليس المراد منه عن الكعبة بدليل قوله من مات مات ميتة أبيهم ومقامه خارج البيت أحرم لا ما نقل
مقام أبيهم ما قام بموته وتعد وهو كان يقوم في البيت ولا يقال أيضا لمراد من مصادرة ما صار أحرم ما صار
تعالاه من جوارح لا ما نقل جوارح الشئ دون جوارح المشرك الأرى أنه لا يلزم كون البيت قبل ومطافا كونه أحرم
كذلك والصحيح هو الظن الأول فإن صفا الأمر مع الميتة أحرم قال الله أنا جعلنا حرما أمنا وقال الجاهل وأغنى
أبيهم راجع إلى هذا البلد أمنا ولما أخذ أحرم حكم البيت الأثر صار أمنا شيء واحد فباين لم يحل لذلك فإن
عود الضمير إلى البيت من أمنا لا لحم وهذا قال في إمان من مات ولم يقل في حرمه لم يمتقام أبيهم خارج البيت
وما قالوا من المراد منه هو البيت باعتبار عادته فانه فاسد لأن أحدا من أهل التفسير لم يفسر بذلك لأن
فرا لا مات لمقام أبيهم أدهو عطف بيان الآيات وليس كونه البيت معتقدا آية بل هي ظهورا بقرينة
في الصورة وغرضها فيها إلى الكعبة وإبقائه دون ساوايات الأبياء لأنهم خاصة وحفظ مع كثرة الاعتدال الوفاء
سنة وكذا قيل في إمان لو كان المراد ما قالوا القيد فيه آية بيته قوله فان لم يحق خصوص لافه أعلم بالتحقيق
في اللغة بعد بعض أحكم حكم وفي الاصطلاح فصل للفظ على بعض أفراد بدليل منقول من أحرارنا قولنا نقل
في الاستثناء والصرف ونحوهما وهو ما يقال من عن النسخ فانه إذا نفي دليل التحصيل يكون شيا لا يخصصا
ثم أعلم لمراد من الاختلاف في العام في فصله أحدهم لمراد العام بعد التحصيل هل سقى فاما حقه في الثاني
أو جازا فمستلزم في العام الاستغراق بقوله أنه يصححنا ومن شرطه الاجتماع لا الاستغراق يقول سفي
حقه في المرئيه الخصوص في الثلاثة أو إلى الفرد في نصيحتنا والثاني أنه هل سقى بعد التحصيل أم لا بعد
فيه قال الكلبي والجواب في عيسى بن أبيان في رواية وأبو نؤير من كل أهل الحديث وغيرهم إلى أنه لا سقى حتى بعد بل حتى التوقف
إلى النسيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال أمنا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة أو مجهولا كما لو قيل أمنا المشركين
لا تقتلوا بعضهم إلا أنه تحت إخص المخصوص إذا كان معلوما وقال علمهم أن كان المخصوص مجهولا سقط حكم العموم حتى
لا يبقى فيما بقي سوفت إلى النسيان وإن كان معلوما بقي بما رواه علي ما كان قطعه وقال بعضهم أن المخصوص لو كان
معلوما سقى على ما كان قبله وإن كان مجهولا سقط دليل المخصوص وسقى العام على ما كان قبله في الكل والصحيح
عندها أن العام سقى حتى بعد التحصيل سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا ولكن لا سقى قطعا كما قال الشافعي
فصل المخصص ودلالة صح مذهبنا إجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فإن قاطبة ما اجتمع على
على أي يكن من أمنا أو غيرها عموم قوله بوصولكم الله في أولادكم مع الركاخ والقاتل خصامته ولم يكن
أحد من الصحابة احتج بها به مع ظهوره وشهرته وعدل بكونه حرما منها إلى الاحتجاج بقوله عم كن معاش
الأنبياء لا نورث فيما تركناه صدقة ودلالة كونه غير قطعي إجماعهم على جواز تخصيصه بالقباس وخير الواحد
وكان ذلك من خبر الواحد لأن القياس لا يعارض خبر الواحد وبعارض العام المخصوص ولا دليل المخصوص
بشبه الاستثناء حكمه لأنه يبين أن قدر المخصص لم يدخل تحت العام كالاتثناء ولهذا لا يكون الامتارنا
عند كثرة الفقهاء وجوز المتكلمون والنسخ أو منصوص من أخبارنا وشبه النسخ بصيغة لأنه كلام مفيد نفسه
فلم يحز الحاقه بأحد من المعصية حتى لا يلحق أحد السبب من بل بعينه كذا في نظيره فقلنا إذا كان المخصص

مجهولا

في الحائض إذا دخل البيت أصبح التمسك بها فمرد خط أحرم أيضا لعدم العائد بالفضل بعد من جوارح فاما إذا سلم الخصم أن جوارح البيت بعد الإقرار وأحرم لا يقدر وهو مدعي بعض أصحاب الشافعي فالإقرار عليه بما تعتذر والإقرار ليس المراد منه عن الكعبة بدليل قوله من مات مات ميتة أبيهم ومقامه خارج البيت أحرم لا ما نقل مقام أبيهم ما قام بموته وتعد وهو كان يقوم في البيت ولا يقال أيضا لمراد من مصادرة ما صار أحرم ما صار تعالاه من جوارح لا ما نقل جوارح الشئ دون جوارح المشرك الأرى أنه لا يلزم كون البيت قبل ومطافا كونه أحرم كذلك والصحيح هو الظن الأول فإن صفا الأمر مع الميتة أحرم قال الله أنا جعلنا حرما أمنا وقال الجاهل وأغنى أبيهم راجع إلى هذا البلد أمنا ولما أخذ أحرم حكم البيت الأثر صار أمنا شيء واحد فباين لم يحل لذلك فإن عود الضمير إلى البيت من أمنا لا لحم وهذا قال في إمان من مات ولم يقل في حرمه لم يمتقام أبيهم خارج البيت وما قالوا من المراد منه هو البيت باعتبار عادته فانه فاسد لأن أحدا من أهل التفسير لم يفسر بذلك لأن فرا لا مات لمقام أبيهم أدهو عطف بيان الآيات وليس كونه البيت معتقدا آية بل هي ظهورا بقرينة في الصورة وغرضها فيها إلى الكعبة وإبقائه دون ساوايات الأبياء لأنهم خاصة وحفظ مع كثرة الاعتدال الوفاء سنة وكذا قيل في إمان لو كان المراد ما قالوا القيد فيه آية بيته قوله فان لم يحق خصوص لافه أعلم بالتحقيق في اللغة بعد بعض أحكم حكم وفي الاصطلاح فصل للفظ على بعض أفراد بدليل منقول من أحرارنا قولنا نقل في الاستثناء والصرف ونحوهما وهو ما يقال من عن النسخ فانه إذا نفي دليل التحصيل يكون شيا لا يخصصا ثم أعلم لمراد من الاختلاف في العام في فصله أحدهم لمراد العام بعد التحصيل هل سقى فاما حقه في الثاني أو جازا فمستلزم في العام الاستغراق بقوله أنه يصححنا ومن شرطه الاجتماع لا الاستغراق يقول سفي حقه في المرئيه الخصوص في الثلاثة أو إلى الفرد في نصيحتنا والثاني أنه هل سقى بعد التحصيل أم لا بعد فيه قال الكلبي والجواب في عيسى بن أبيان في رواية وأبو نؤير من كل أهل الحديث وغيرهم إلى أنه لا سقى حتى بعد بل حتى التوقف إلى النسيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال أمنا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة أو مجهولا كما لو قيل أمنا المشركين لا تقتلوا بعضهم إلا أنه تحت إخص المخصوص إذا كان معلوما وقال علمهم أن كان المخصوص مجهولا سقط حكم العموم حتى لا يبقى فيما بقي سوفت إلى النسيان وإن كان معلوما بقي بما رواه علي ما كان قطعه وقال بعضهم أن المخصص لو كان معلوما سقى على ما كان قبله وإن كان مجهولا سقط دليل المخصوص وسقى العام على ما كان قبله في الكل والصحيح عندها أن العام سقى حتى بعد التحصيل سواء كان المخصوص معلوما أو مجهولا ولكن لا سقى قطعا كما قال الشافعي فصل المخصص ودلالة صح مذهبنا إجماع السلف على الاحتجاج بالعموم بعد ما خص فإن قاطبة ما اجتمع على على أي يكن من أمنا أو غيرها عموم قوله بوصولكم الله في أولادكم مع الركاخ والقاتل خصامته ولم يكن أحد من الصحابة احتج بها به مع ظهوره وشهرته وعدل بكونه حرما منها إلى الاحتجاج بقوله عم كن معاش الأنبياء لا نورث فيما تركناه صدقة ودلالة كونه غير قطعي إجماعهم على جواز تخصيصه بالقباس وخير الواحد وكان ذلك من خبر الواحد لأن القياس لا يعارض خبر الواحد وبعارض العام المخصوص ولا دليل المخصوص بشبه الاستثناء حكمه لأنه يبين أن قدر المخصص لم يدخل تحت العام كالاتثناء ولهذا لا يكون الامتارنا عند كثرة الفقهاء وجوز المتكلمون والنسخ أو منصوص من أخبارنا وشبه النسخ بصيغة لأنه كلام مفيد نفسه فلم يحز الحاقه بأحد من المعصية حتى لا يلحق أحد السبب من بل بعينه كذا في نظيره فقلنا إذا كان المخصص مجهولا

وكذا لا يحاط على سائر الامور ويصحح الاسماء فيجب ان يدخل على المتكلم او جئت عموم امره وان قلت
 على المعروف او صفت عموم الاجزاء فيقولون انهم كل واحد من مأكول وكذا الرمان مأكول الصدق والكذب
 ما اذا وصلت بما او صفت عموم الافعال ونثبت عموم الاسماء فيها لعدم الافعال في كل متر

نقول انهم من مائة مائة من زيد جالسا اي دولم جلوسه وترد بالاولم فكان معي دولنا كلما دخلت الدار فانت
 طالت كل وقت بدخولها وفيه المعاني كلها ما منتهى الجوارح من كل فضاوت اداء لتكرار الفعل وصب كل على الطرف
 والعامل فيها الجواب ومن عموم الاسماء اي ضرورة عموم الافعال كما ست عموما الافعال في ضرورة عموم الاسماء وعلى
 هذا ما يبل اجناسنا في قول الرجل كل امرأة اريد بها اوكلها اريد بها في قولها في الاول نعم الاعيان دون الافعال حتى
 لا يتبع الظلال في المرأة الثانية على امره واحدة وفي الثاني نعم الافعال لا الاعيان جميعا نولس وكلما اتبع الى قوله اعلم
 كل الجمع عامه الا انها وجب الاحاطة على سبيل الاجتماع فصارا خلافا كلمة كل فانها وجب الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة
 بوجه العموم والاجتماع ولا وجب الاحاطة فصارا نولس وفي كلمة كل وجب لكل واحد منهم النفع يعني اذا قال كل من دخل هذا الحوض
 اوفاهم النفع لكذا فدخل غيره بوجه لكل منهم النفع في ما دلوقا من دخل هذا الحوض لافاهم كذا فدخل غيره
 بطل النفع لان الاول اسم لغرض سابق فلما قرينة بمن سقط عموم من تعين احوال الحوض جلا للتحمل على الحكم فلم يح
 النفع الا الواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل الغشة فواذ كان النفع للاول حاصه في الفصول الثلاثة لانه الاول
 وكلمة من تحمل الحوض في نظر الى القرينة وعلم بها وكذا كل من يحمل الحوض وكلمة الجمع تحمل له استعاره لفظا
 لان كل واحد منها للجمع معناه عند تعدد العمل بالجمع وبعدها ما دل على ان الواحد سمي النفع بالجمع لان التفسير
 للشيء وانما راجع لانه في نفي الوجود بدليل قوله ولا فلهما استحقاقا بالجمع بالداخل والافراد الواحد اول لان الجملة
 انوي فان قيل هل جعلت كلمة من بمعنى كلمة كل بطريق الاستعارة فما اذا دخل جماعة فكيف يكون لكل واحد منهم
 الجمع فكيف يكون لكل واحد فلهما لا يمكن ذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والافراد فصارا
 ضرورة انها هي العموم النكرة في موضع النفي في لا يكون له استلزام كل واحد منها في المعنى الخاص بالجنس الواحد
 فلا يجوز الاستعارة فان قيل استعارة كلمة الجمع مع كل جمع من الجمع والمجاز اذ لو دخل في جمع او لا
 النفع على حقيقتهما ولو دخل واحد فله النفع ايضا علما بالمجاز فلهذا ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان النطق
 وهو الدخول والا ابو جلال في احد واكثر فان وجدته اكثر لم يعمل بحقيقتهما وان وجدني واحد لم يعمل بخارجها وانما المراد الجمع ان
 لتصور اجتماعها وذلك غير ممكن كذا قيل ولما قيل ان يقول لا اراده لمزم الجمع وان لم تصور اجتماعها في الواقع لان
 معنى الجمع منها في الارادة ان يستلزم على تقدير وقوع كل واحد منها هذه المشابه وان لم تصور اجتماعها في الواقع
 في ذلك النكره في موضع النفي نعم ان النكره في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لغرض واحد افراد الجملة الا انها مع دخول
 حرف النفي سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك لا رايت رجلا وفي
 الوجهين سلب العموم اقتضا وضرورة وذلك لانه لما بيني روبر رجل منك وقد بقي روبر جميع الرجال فضرورة اذ لو رايت رجلا واخلا
 يكون كذا في خبره بخلاف الاسات فانه ليس من ضرورة انساب روبر رجل منك روبر الكثرة لان النفي والاجتماع يدلان
 على انها في النفي نعم فان السهو في ما افادت ما انزل الله على بشر من روبر روبر فلو لم يقولوا من انزل الكتاب الذي
 جاء به موسى فلو لم يبق الكلام الاول العموم لما كان من روبر روبر واجمع اهل العلم ان كلمة الله الا الله كلمة بوجه وانما صحت ذلك
 ان لو كان نفي النكره موحيا للعموم والافعال مدحج الاضرب عنه ما يثبت الشبهة والجمع من ان يقولوا رايت رجلا
 بل رجلا او رجلا لكذا نقل سبويه ولو كان موحيا للعموم لما صح ذلك كما لو قيل رايت رجلا بل رجلا لاننا لم
 لام صحة ذلك وليس لنا في الاضرب عنهم ان المراد من صفة الواحد لا نفي الحقيقة كما لو قال رايت رجلا كوفيا
 نعم في روبر هذه الحقة لا يطلق الحقة كذا هذا نولس والنكره في الانساب يخص الاخره اعلم ان النكره في جميع الانساب

والسلب موضع السمع في الانساب تحقن لكنها مطلقه وعند السالف في تعميمه فالعموم الرقيب
 المذكور في الظاهر

في عموم الاسماء في قوله
 كل واحد من مائة مائة من زيد جالسا

لانها مسائل الصغرى والكبرى
 والنقض والسوداء والافعال والنكره

لانها مطلقه والمطلق خاص عندنا لانه المعرض بالرات دون الصفات وعند السامعي قد خضت
 منها الرتبة بالاجماع بحصول الكثرة منها بالعباس على كفارة التثنية لان الكفارات جنس واحد
 وملك انها مطلقه لانها تدل على فرد غير معين فصارا احد الابعين على احوال وصف دون
 وصف ولما دل على علمه الا كبر بر صفة واحدة ولو كانت عامه لما خرج عن العموم كحبر ورقه
 واحده واذا كان كذلك لا يصح تعدده بالتقاسم لان تعدد المطلق يخرج عن الاحكام بالعباس واما
 عدم حاد الرتبة باعتبار ان الرتبة اسم المبنية كاحكامها الله تعالى كذا في الصحاح اي لغير
 الهالك لغة والرتبة هالكه لمراتب جنس المنفعة فلم يساوا لاسم الرتبة مطلقا لان التعريف المطلق
 هو الاعيان الكمال الذي يكون مما هوها الك من وجه فلم يدخل الزمن في النفي فليست كحبر دول
 واذا وصف بصفة عامه تنضم الى اخره اعلم ان النكره اذا وصف بصفة عامه سمح ضرورة عموم الوصف
 وان كانت في نفسها خاصة كذا كرماد لعل الوال والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا او الله لا اتركها
 الا هو ما اتركها كان له ان يكلم جمع رجال الكوفي ولم يصرف لاسم الله الا بانه المستثنى
 يوم وقع فيه القربان فمكتمه العروان في كل يوم فعدمت فيه علامه الا بانه فلم يكن موصفا لغيره
 قال لا رجلا او ليوما يدون الصفة فان له ان يكلم بواحد فقط سواء كان من الكوفة او من غيرها حتى
 لو تكلم باسمه تحت وبصر لولا بعد العروان بوجه واحده بعد عود الشمس من ذلك اليوم لا فضا
 في موضع الاسات اذا استدل بالبيانات بسلك هذا يقول الرجل والله لا اكلم رجلا كوفيا فانه
 بصري باربع الكلم بوجه واحد منها ذكر محمد في الجامع الكبير مع انها وصف بصفة عامه في موضع
 الاسات ولم يصرف لاسم الله في جوابه هذا في هذه الصورة لمعني لجزوه وان النكره اذا لم يكن موصوفه
 فالاسماء باسم الشخص مصادف مستلزم واحدا مشخصا اذا كانت موصوفه فالاسماء بصفة النوع
 محص ذلك النوع لضرورة محص كذا في جامع خمس الامة ملت هذا كلام حسن ولكن لا مدفع
 ما روي بضعاف على هذا الاصل العام قوله ولهذا اي كان النكره نعم بالصفة العامة ما ك
 علماء ما فاما اذا قال رجل اي عمدي صري كفه فوجوه موصوفه عمودا لان ايا نكره ووصفت بالصفة
 العامة وهي الضرب مع اعلم ان مدلول اي بعض من الكل غير معين لذلك لو لم ان يكون بضافا
 ابدأ وان لا يجوز اضافته الى الواحد المنكر الا على ما يوافق الجمع وايضا الى المحرف فلا يقال اي الرجل
 الا اذا كان في معنى الجمع كقولنا اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على
 ما دل الجمع ايضا فان قولك اي رجل واذا لم يكن هذا التام لم يحو اضافة اي اليه كذا في حاشية المعقل
 لمصنعه وفي الصحاح اي اسم معرب سمنهم به وكذا في فم يعلق فمن لا يعقل وهو معرفه للاضافة
 فكان في اصل الوصف المحصور مدل عليه قوله تعالى اتيكم يا بني بعشها فان المراد النور من
 الخاطبين لم يقل ياتون كما قال اي الرجال اتيكم بصيغة الفرد في الاستفهام والشروط سم
 ان ايا ان كان معرفه بعد الاضافه كما هو منه بعامه اهل النحو وكذا ذكر في الصحاح ولهذا

واذا وصف بصفة
 العامة تنضم كقول
 لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا

معناه اي الرجال

فبقول

لا بد ان يكونا من جنس واحد وهذا اوضح من النظر الى الدليل مثله قولك ان صفته ان يذوق طعم القوم اخوان
 عسى ان يعلم ان رجلا قد كان في كذا وقت من اوقاتنا وهذا السمع يوجب ان يكونا من جنس واحد والاول والاول العبد والاول
 في قوله ان مع العبد والاول مثال الثالث قوله ان يذوق طعم القوم اخوان وهذا الاصل والمسائل رجل اقراف
 مقبدا بصلته ثم اقرافه مقبدا بذلك الصلة فان اقراف الصلة على اليهود واقرافه عند طعم من منهم كان الثاني هو الاول
 فلهذا لا فرق واحد بالانفاق ولو كان كل واحد من الاقراف من جنس واحد فيكونا من جنس واحد والاول ايضا
 بالانفاق وان كان الجنس مختلفا فكذلك عند ما لما ان العبد يذوق طعم القوم اخوان الاقراف لما كانا من جنس واحد فيكونا
 الثاني هو الاول لا بد ان يعرف في مجلس واحد وعند يدي جنس واحد كان الثاني غير الاول لانه اقرافا لغيره من جنس
 اذا اعدت بكثرة كانت الثانية غير الاولى بخلاف ما اذا كان الجنس متحدا فالقياس لغيره من جنس واحد ولكن في
 الاستحسان لا يلزم لان الجنس الواحد ياتي بجميع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد في كل
 في الاصل المتكدر فانه قد تنكسر في قوله انا اقرافا لك الكتاب يا اخي مصداقا لما يرد في الكتاب الكتاب
 الثاني غير الاول وان ذكرنا معرفته وقوله ان الله الذي خلقكم وضعفتم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل بعد
 قوه ضعفا وشيئا للضعف الثاني غير الاول وان ذكرنا منكرين وكذا القوة الثانية غير الاولى وان ذكرنا منكرين
 فسلح جوابه ان الاصل مسقيم الا انه قد روي الاصل لتعدد العلم في موضع وقد حقق المحقق انما ذكر
 فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصداقا لما يرد في الكتاب الثاني سانا لا يرد في الاول وكذا
 لما لم يكن بعد قوه الشباب قوه اخرى لم يكن صرفا لثانيه الى غير الاول للتعدد فاما الضعف الثاني فهو غير
 الاول لا يمكن صرفه الى غير الاول فان الضعف الاول النطفة والضعف الثاني الطغور في حياء
 خلقكم من ماء ذي ضعف اي قلل وجعل من بعد ضعف اي ضعف الطغور قوه الشباب ثم جعل
 من بعد قوه الشباب ضعفا وشيئا اي عند الكبر قوله وما ينهي التخصيص الى اخره اعلم ان التخصيص
 فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل ودلالة كالعبد والنساء والطايع يجوز ان لا يرد في الاول
 لان الجنس يطلق على الواحد حقيقة وفيما هو جمع صيغة كعبد ونساء او معنى لصيغة كقوم ورهط يجوز
 الى ان يبقى للملأه لان في الجمع ملأه باجتماع اهل اللغة وهو قول اربعة من اصحابنا والساني وقال غيره وما كان
 وبعض اصحابنا ان في كل الجمع انسان احصوا بقوله ٢ مدان خضار اخضروا وقوله داود ولما لم يزل قولنا وكذا
 حكمهم من مدبر قوله في قصه موسى وهرون انما معكم مسمعون وقوله عم الانسان فاموتها جماعة وفي الوصايا
 والمواثيق جعل الانسان حكم الجماعة بالاجماع وسبب جعل الانسان في اللغة استعمال الجماعة فقال بحر فعلنا في الاثنين
 كما فعلنا في الملأه والاختلاف ان الامام بعدم على الاثنين التقديم سنة الحكماء ذلك مولد عن الواحد شيطان
 والاسان شيطانان والاملاء وكذا لو كان اسم الجماعة قد فصلت في الشئ والجمع في الحكم ولان اهل اللغة اجمعوا على
 في الكلام ملأه اقسام وهران وشيئة وجمع ولكن واحد صيغة على حده فدل على الشيئة اجمع والاملاء اختصا لصغر
 على حدة كما ان الحكم لما زاد على الملأه صيغة على حده ولان الجمع شئت بالاملاء فانها يقال حال ملأه ولا يقال انسان
 واجمعوا ان الامام التقديم على الواحد ولو كان الانسان جمعا لتقدم لان الامام اجماعه قوله ومولده الانسان
 الى اللغة

لانها لو كانت من جنس واحد

لا يصلح مبتدأ فكانت نكرة معناتها كذا احد من احاد ما اضيف اليه ولهذا صح الاستفهام
 لما بعد الاضافة الى المعرفة فيتم بالصيغة كالنكرة وان كانت نكرة كما هو مذهب صاحب التفسير وغيره
 فسمع ايضا الاشكال لكن هذا الاصل غير مطرد فان الرقعة في قوله فتجربون رتبة مؤمنة وصفت
 بصيغة علمية ولم يعم عندنا بل عوم اي لو وقع موقع الشرط وذلك من اسباب العموم في الاسماء
 المبهمه لانها تحتاج الى الصلة فصار الفعل الذي جعل صله لها هو الشرط فيسمع الفعل
 لضرورة شرط قوله واذا دخلت لام المعرفة الى اخره اعلم ان اهل الاصول اختلفوا
 في الاسم الذي دخلت لام المعرفة لا للمعنى قال بعضهم ان ذلك يدل على ان الجنس مراد لعل
 الاستغراق بل هو محتاج الى دليلك اليه ذهب صاحبنا للآخرين وهو قول لعل على النسب
 من ائمة اللغة قال القاضي ابو زيد وحزب الاسلام اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع بصير للجنس
 الا انه يماثل الكل بطريق الحقيقة والاول في بطريق الحقيقة ايضا قال جمهور الاصولين وعامة
 اهل اللغة ان موجب العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجابته تعالى السارق والسارقة
 والزانية والرائي قوله والخنزير يستأث في قوله والعصران الانسان لغير حوالا الذين امنوا على
 العموم وكذا يقول العرب الغريم اعزك من الخمار والاسد اقوى من الدبيب ويراد به كل الجنس
 لا الفرد ولانه متى وجب صرفه الى الجنس لعدم المعهود لحصول التعريف وهو لم يحصل الا بالاستغراق
 وجب صرفه اليه لان مادونه لا يعرف به لانه لو حصل الى مطلق الجنس فينبغي ان يكون له جملة وما وراها معلوم
 بدون اللام فصار وجود اللام كعدمها وذلك ابطال وضع اللغة فيست ان العهد اذا انعدم الابد هو اللام
 الى جميع لعل التعريف الا انه ينبغي ان يناول الكل عند الاطلاق محتملا مادونه الى الذي كما هو موجب
 الفاظ شايبة العموم ولم يتناول الكل الا بالنسبة الا ان يقولوا لما تساوى الفرد والكل في الدخول عند لفظ بطريق
 الحقيقة ترجح الفرد للثبوت والصرف لمطلق اليه واحتمل الكل هذا ليس بقوى فان العلم عند عدم المانع يتناول
 الكل وحمل عليه ولا يحمل على اخص لخصوص نكرة ما دخل عليه اللام عاما ينبغي ان يكون كذلك وان لم يكن عاما لا يصح عند
 لام التعريف من دلائل العموم قال شيخنا العلامة سلم الله في الجمل لم يفتح في ستمائة المسئلة قوله حتى يسهل الى اخره
 اعلم ان اللام اذا دخلت على الجمع مثل النساء والرجال بصير للجنس وسقط اعتبار معنى الجمعية لانها للتعريف لا لعدم
 في اقسام الجمع لكن تعريفه باللام فحمل على الجنس الامكان تعريفه باللام اذا اجتمع معهود في الدهن وفيه رهاية معنى الجمعية
 ايضا ما في الخارج اولى الدهن اذ هو من الكلمات كان فعلا بالمعنى اما لو وقع الجمع على الحقيقة بعد دخول اللام بطل
 مع التوقف بالكلية من معنى الشيخ علاما بالدليلين قوله والنكرة اذا اعدت الى اخره اعلم ان الاصل في المعرفة
 اذا اعدت معرفة او نكرة والنكرة اذا اعدت معرفة كانتا الثانية عين الاولى لان المعرفة للجنس والنكرة متناول لبعض
 تكون داخله الكل لانه لم يبق ما كانت النكرة او موقرا والنكرة اذا اعدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحد متناول
 لبعض للجنس ان يكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لا تضر في الاولى فيجوز ضرب نكرة بان الانسان كما عرفت
 فلا يبقى نكرة والامر بخلافه كذا في شريعتنا سلم الله في شرح البرزوي وذكر المصنف في شرحه ان المعرفة اذا اعدت نكرة كانت الثانية غير الاولى

انا ارسلنا رسولا

الرجل في القوم وكذا

رجل

وهي حراطين للابوقف عليم ٥
قوية لانهم الناصبي عن اودة المنكلم

ما قال

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰

العشاء بسدر آفندین شود

[illegible]

العلم

لما اطلعوا على خطبة فسد الاسم في فقهه اعسا دس وان احسنوا الما ليه جمعا ولا يكر احكامه السارق لان الحد
لا يستعمل من هذه العبدية وهذا معنى قول الشيخ وحكمه النظر لعلم الاحتقاة كذا قال - واما المشكل فكذا اي
المشكل هو الذي لا يشبه المراد منه لادخل في اشكاله وانما على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من سائر الاشكال فلو لم يفر
في اشكاله اشار الى ما خذ فان المشكل واحد من قولهم انبطل على كذا اي دخل في اشكاله كما في قوله فانوا حركتم اني سيقم
اسمته مخني اني للساح اني بمعنى كذا ومعنى ان لا سئل محسن في الله اني كذا هذا اي من ان كذا قال - اني يكون
يتا غلام اي كيف تعرف بعد الطلب التامل ان معنى كيف تعرفه الحث ومثاله حركه القرآن في الاذي العارض وهو الحث في الادب
اللازم والى فصل ان نظامه قوله في ليله القدر خير من الف سنة ولا بد ان يوجد ليله القدر في كل احدى عشر شهرا فوجد
الى الفضل في نفسه ثلاث وثلاثين مرة فكان مشكلا بعد السائل عرف ان المراد الف سنة ليس فيها ليله القدر وكذلك
وليس من فليس كان في القرآن عشر مرات فقه بعض السائل على نفسه فبعد التامل عرف ان معناه كمن في القرآن عشر
مرات يدونها لامعها قوله وحكمه كذا المراد من الطلب ليرتبط السامع او لا في معنويات اللفظ جمعا فيضبطها ثم يتامل
في المراد منها لكونه نظرية في فوجدها مستكة من معنيين لانها في هذا هو الطلب ثم تامل فيها فوجدها بمعنى كذا في هذا
الموقع لما ذكر في قضى التحريم الاوصاف اي كيف سيتم سواء كان زاعده او مضطحة او على الجنب بعد ان يكون الماني واحدا
قوله واما الجمل فكذا المراد من ازيد حام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان الاحكام والنوادر قد يكون باعتبار
الوضع كما في المشترك اذا استدل به بالرجح وقد يكون باعتبار ايهام المتكلم الكلام كالربوا والصلوة والركوة وقد يكون
باعتبار غلبة اللفظ كما في الموضع المذكور قوله ان الانسان خلق هلقا قبل نفسه وقوله المعاني للسرير ط الصبر في قوله
لان المشترك من معنيين في الاستدلال بالرجح بصريحه لا قبل قوله ما اذ حجت في المعاني زائدة في الحديث اذ كلفه ان يقول
بموا اشتبه له لانه اشتباها لا ادرك الا بالاستفسار من الجمل كما قال في قوله في جوابه لما حصل المراد وبهم المعنى
لاضيق زاده الكشف وبيان سبب الاشتباه قوله وحكمه كذا اي حكم الجمل الموقوف في وجه العذر واعتقاد حقه في وجه
الا ان ياتيه البيان فاذا لحقه البيان حبال العلم على حسب تفاوت درجات البيان فان كان شافيا قطعيا كمال الصلوة
والركوة صار الجمل مفسرا وان كان ظاهريا كان مقدارا لم يحد من صاعدا ولا من سافيا وان لم يكن البيان شافيا
خرج عن جمل الاحكام الى الاشكال لطلب التامل بعد ذلك كيان الربوا حديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا لخل
باللحم المستعمل في انواعه والنبي في قوله في الحكم في الاشياء الستة من غير قصر لانعدام كلمات القصد واعتقاد الاجماع ايضا
ان الربوا غيب في قوله عليه بافصارها ولا يراها غير معلوم كما كان في قوله في الاشياء الستة لانه لما احتمل ان يوقف
على ما وراها بالتمام في هذا البيان تسمية كذا في قوله كمال الصلوة والركوة فانها وضعت للمدعى والشافيا
غير رادين الاجماع بل في يد الشرح اوصاف فيستفسر وانما يطلب المراد من شافيا لطلب المظهر المكنون من المقوم وهذا
لان نسب الصلوة لفعل الغني صل ليعلم وهو صل والى الفاضل في الواجبات الستة فلا بد من التامل لبيان البعض
عن البعض وهذا وقع الاختلاف فيها قديما وحديثا حتى جعل البعض فرضية والبعض ظاهريا وكذا البيان في الركوة ورد
بقوله في كل من ربه حقه فيطلب المعنى الذي لا حله وحت الركوة هو مظهر النص في الصلوة والى اوصاف
الفرق والدين وغير ذلك ما يحسنه قوله واما المتشابه فكذلك ضد الحكم المتشابه لان الحكم لما كان في غاية الظهور

المراد
على الوجه
كذلك راجع الى
سبب الاشتباه
المراد
منه اشتباه
الاسم كذا لا يبعد

احسن
ام

حيث ان من النسخ كان المتشابه الذي لم يفرق فيها فمحت انقطع رجا البيان عنه في مقابلته وحكمه اي حكم المتشابه
اعتقاد ان يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى من حق سوف فقه على الاصابه اي قبل يوم القتامة فانه سوف على
المراد منه في الآخرة على ما قل لان مراد المتشابه للابتلا ولا ابتلاء في الآخرة اعلم ان ما ذكره من نفسه المتشابه فانه انقطع
رجائيا منه مذهب عامة الصحابة التابعين وعامة اهل السنة من اصحابنا بالشافيا بنا على ان الوصف على قوله وما علمنا بول الله
واجب ان لا يفرق المتأخرين من عالم المحنة لمرادهم تعلم ما يدل المتشابه والوقوف على قوله والرافحون في العلم لعل ما قبله والاولم
يكن للرافحون حظ في العلم بالمشابه سوى ان يقولوا انما به لم يكن لهم فضل على الجمل ان لم يزل المعنى في اليومنا نفسون في قوله
كل آية ولم ترميهم وقوا على شيء لان انزال القرآن لا سماع العباد فلو لم يعلم غير الله للزم للظواهر فيقال ولزم من الخطأ بالانهم
ولم يفرح فيه فابعد واما لنا علم ان لوقوف على قوله لا الله واحد الرافحون شأنا مستدرا لعلهم بالانهم في السلم بديل
قوله ابن مسعود ان ناوله الا عند الله وقوله اني قاتل بن عباس في رواية طابوس عنه ويقولون الرافحون في العلم وبان الله ذم من رافع
المتشابه انتفا التاويل كما ذم اتبعه انتفا الفتنه ما نخرج على الظاهر من غير تاديل ورجح الرافحون يقولون كل من
عند ربنا ويقولون ربنا ارفع قلوبنا ودرى عن عايشه ما قالت تلا رسول الله ع هذه الآية وقال اذا رايتم الذين
يتبعون من انسابه من فاولئك الذين مما سم الله فاحذروهم امر بالخذر مطلقا ممن اتبع سوا اتبع لانتفا الفتنه اوله فتننا
الجمع والحكمه في انزال المتشابه انتفا العقل لانه فكيف الحكمه على العاقل في تقيمه معانيها وحكمها منفتح الى العقل
فلو لم يتقبل العقل لاسم العالم في البينة العلم على المروءه وما انتقاد لتدليل العبودية والحكمه اذا صنف كتابا
وربما اجل في اجالا لكون موضع جنوة التلميد لا ساذة انتقاد فلم يحرم باستغناء به براه هدايته منه وارشادها
فالمتشابه هو موضع جنوة العقول لما ربه استسلاما واعترافا فنصورها كذا في غير المعاني قوله كالمقطعا
في اول السوراي المتشابه من مثل المعطعات في اول السوراي الحروف المقطعة التي يجب لربطها في التكميل كل حرف منها على الباقي
مثل الم وعه ام وصل في المتشابهات محال لانها لا تطلب فيها التاويل في مثل من السور المتشابهة التي تعبر عنهم
ربعض وصل بها السبب متشابهة بل هي من جنس التكميل بالهذه فتحت التاويل تحت الردة العقل والسخ بديل
تاويل بعض الصحابة مثل لرعا من وغيره واكثر عليهم من الباقي ولما كان القول الاول اكثر احتيازا لمصنف
كذلك الفقيه وتابع فيخر الاسلام قوله واما الحسنة اما فبعض المعنى فاعل من جنس الشيء اذا نعت واما المعنى منقول من حقه التي انتم
اذا انبثت فيكون معناها الثانية او المبنية في موضعها الاصل الثاني للثابت اذا كانت بمعنى الاولى لانه لانه
وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية كالنظيرة اذا كانت بمعنى الثاني لان النقل ثاني كذا في الثاني في قوله الحق
على لفظ اقسام لغوية وشعرية وعرفية والسبب في انقسامها هذا ولا يشترط انقسام الجاز الى خمسة السبب فان الصلوة
ملا حاز شعرية وان كانت حققة لغوية والداية المستعمل في كل ما يدعى عرفة وان كانت حققة لغوية وادعوت هذا فاعلم
ان المراد بالوضع في تعريف الحسنة والمجاز في اللفظ مطلق الوضع وهو بعض اللفظ بازا المعنى ليدخل فيه الاسماء الستة ولفظ
الحسنة يطلق على اللفظ المستعمل في موضوع بطريق الاصاله وقد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز والاطلافا
شاعرا وقد يطلق على ذات الشيء والمراد ههنا الاول هو قبل الاستعمال بحسنة ولا يجاز قوله واما المجاز فكذا
المجاز منقول بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبودية والتعدي في اصله يجوز فقلت الواو المفتوح الفاعل قوله وهو

هذا
المراد
منه اشتباه
الاسم كذا لا يبعد
المراد
منه اشتباه
الاسم كذا لا يبعد
المراد
منه اشتباه
الاسم كذا لا يبعد

و مع الارتفاع وسمى به لان اللفظ اذا استعمل في موضع بعد في موضع والمراد من قوله المناسبة
 الاتصال بما صور به كانه سمي المطر سماء في قولهم ما زلت اظن ان السماء حبيبتكم اي في طين سبب
 المطر فان السماء للسحاب وكل ما عكس فاطللك المطر ينزل من السحاب فكان منها اتصال بكون لا معنى
 اذا المناسبة بينهما في المعنى واما معنى كاتي تسمية السحاب اسدا والمراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن كذلك
 لما صحت الاستعارة حتى لم يجر سمي شخص اسدا باعتبار تسمية الجبل تسمية الانحدار المحموم اسدا لعدم شهره لاسد
 ممد من الوصف وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص المشهور وهو السحاب تسمية استعاره اللفظ بهذا المعنى
 للسحاب وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم ينسب للكلام حسن ولم ينسب للعبارة الماهر بمعنى الكلام ولاق
 الغضاضة فكل على غير قول وحكمه اي حكم الجار وجود ما استعير له اي سوب ما استعير له حاصلا كان او عامما
 وقال السامعي لا يجوز له ان يصرار الصفة ان توسع الكلام ومنه الضم ان يرتفع بدون ان يات حكم العموم
 فلا يصرار له كانه المعنى عندكم ولكن يقول الجار احد في الكلام وكان منل صاحب في احتمال العموم والخصوص وعموم
 لخصه لم يكن يكون حقيقة والاما وحدت حقيقة الا وان يكون عامه والامر لانه بل لا بد من الحق في مثل الواو والنون
 او الالف الثاني في مسمون ومسلمات او اللام مما لا يعمود من غير ذلك مما تقدم ذكره في الفاظ العموم فاد وجد
 فكر الدليل في الجار وحيد القول جوده اذا كان الخلق بلا كافي حقيقة وذكر الخصم ان ضروري باطل فانا عند الفصح من اهل
 اللغة القادرة على التفسير في مقصوده ما حقه بكونه الى الجار لا الضم وحاجه والدليل على ان القرآن اعلى رتب الغضاضة
 وارتفع درجة السلاط والجار موجود في غير موضع من محب بلا غنى قوله واخضع له الجاهل الذي في قوله طين لم يكن للمحتاج
 وغير ذلك مما لا يعد ولا يخص والله اعلم تعالى في العجوة والضرورات من ان ليس بضروري في الاعمال المعنى ضروري عندكم ومع ذلك
 موجود في القرآن لا تعلق الضرر في المعنى لا جوه الى السامع فانه ثبت ضرورة تصحيح الكلام في قول السامع خلاف الجار فانهما
 منه راجع الى الحكم كما قلنا انه توسع الكلام فجاز ان يوجد في القرآن دون الجار في قوله وقد ذكر في كتاب الله اشارة
 الى رد قول من انك وجود الجار في القرآن من الروافض واهل الطاهر متمسكين بان الجار كذب بل دليل انه يصدق فيهم
 واذا صدق في غيرهم كان اثباته كذبا فتمنع في كلام الله وما ذكرنا ان ضروري والله منزه عن عيوبها وبانه لو كان واقعا
 في القرآن يصح وصيرم بكونه بخلاف الصدور والتكلم بالجار منه والامر بخلافه وكل ذلك في سد لان وجود في القرآن بحيث
 لا يوجب الى تكاره وقولهم الجار كذب فيهم لان كذبا انما يلزم ان لو كان النفي والاسماء المحققة كقولنا ما هو اسد لم يوجب
 بطن من الخصم اما لو كان احدهما بالخصم والاخر بالجار فلا يلزم الكذب وانما لم يصح بكونه متجاوزا لان اسم الله
 يوقفي قوله وهذا جعلنا لفظ الصاع اي لان العموم مجرى في الجار جعلنا لفظ الصاع في جريد ابر
 لا يبعثوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاع عا ما فيما عكس اذ خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمادة فان
 مع نفس الصاع بالصاع عين جازي بالاجاع وانما المراد ما عكس جازا نظرا في اطلاق اسم الحمل على حال ثم انه جنس
 محلي بلام التعريف فستخرج ما عكس من المطعوم وغيره كما لو كان على حقيقة فيدل بجوارته وعمومه على جريمة
 الربوا في غير المطعوم كما جسد النور كانه المطعوم وما شارة على ان الكيل هو العلة لانه لما صار المعنى ولا يكال
 بالصاع بما يكال بالصاع عين او لا يكال بكميل علم ان الكيل هو العلة وانما السامع عموم هذا الحديث وقال المصنف

اسم

وصو حال

تخارا لعمد

بخارا لا يجوز عمومه ويدرأه المطعوم منه بالاجاع ولم يغير مراد افلا يعارض عموم قوله لا تنسوا الطعام بالطعام الا سوا
 بسوا وانه يدرأه بدارته يدل على حرمة سوا المطعوم فليس الا ان او كثيرا ما وما او كثيرا ما ولا ان الطعام محلي بلام الجنس
 ومعنى العموم الا ان الاستثناء عارضة والكشف فيق فيها وراه داخل تحت العموم بعموم مع اخفئة عفتين ويزم من اشارة
 ان الطعام على الربوا لا القدر والجنس لان الحكم يقتضي على الحكم اسم شق كان ما نحن عليه ذلك الحكم كالزنا والسود في قوله
 السابق والارادة فانقطعوا والارادة والارادة فاجلدا والطعام اسم لما هو كمنسوق من الطعام وهو الاكل فكان هو العلم
 واذا انت كونه علم وقد انعقد الاجاع على ليل العلة ليست الا احدا واصل النضر في الكيل علة في ملاحم مع عيب
 المطعوم منساقا لعدم العلة قوله والخصم لا يستغنى عن المسمى في جميع اطلاق اللفظ على موضع عدا بدلا ولا يصح تقييده
 على ان هذا علامة الفرق بينهما فاسم الابن عن الولد لا ينشئ على اسم الجد بابا ويصح تقييده لان اخصه وضع وهذا مستعار
 والمستعار لا يراحم الاصل كالمكر العارضة قوله ومنى امكن العمل بها سقط الجار اي متى امكن العمل بالخصم سقط
 الجار لان المستعار لا يراحم الاصل ومن الناس من يعم انه اذا امكن العمل بها نص اللفظ بجلا النساء وما الى الاستعمال
 وامكان لا ارادة ولا منية للخصم في هذا الموضع وقد يكون الجار اغلب استعمالا والصحيح ما ذهب اليه العام لما قلنا
 ولما ذكره النعم الى اخصه باعتبار الوضع وقوله سوا في الاستعمال فاسد لان تحذف الاستعمال للخصم والجار لا يفيهم
 الا بقرينة قوله فكل من اعتقد لما ينشئ الى اخصه لا كفارة في بمن الغوس وفي الحلف على ابر ما ينشئ بعد الكذب فيه
 عندنا قال السامعي يجب فيها الكفارة لقوله ولكن مواجكم ما عتدم الايمان فكفارة الاية والغوس معقودة لان
 المراد من العقد المذكور عند القلب هو فوضه وبهذا سمى العزيمة عقيدة الابن لزم ما قبله ونحو اللغوي ما جرى
 على اللسان من غير قصد وعنده العقد هو ربط القلب باللفظ لا بما يجب حكمه خور ربط اليمين باليمين المضاف اليه
 لا بما يجب الصديق فيتم وربط السبع بالشر لا بما يجب الملك هذا اقرب الى اخصه لان اصل عقد الحمل هو شدة تفض
 بم استعير للانطاط التي عقد بعضها ببعض لا بما يجب حكمه استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عند القلب
 فصار عند اللفظ اقرب الى اخصه بدرجة فكان الحمل عليه اولى كذا في العموم وعنه فكان معنى قوله لما منع عقد حنف
 انه اقرب اليها او المراد منه اخصه الشريف وكذلك لفظ المنكاح استعمال في الوطى لقوله عنه نأخ البدن مطعون
 وكقول السامعي اذا استنى الله ارضا فهو غايبة فلا سنى الله ارضا لكونه المطا التاركين على طينها فيهم التاركين شطى في جلا ريف
 وقد استعمل العقد ايضا لقوله فانكحوا ما طاب لكم وقوله ساكحوا الحديث وسال كذا في كاح فلان الا ان استعمال
 في الوطى بطن من الحقيقة لانه اسم معنوي ما خوذ من الضم والجمع ومعناها انما يجمع في الوطى حنفه وكذلك سمى حافيا
 وفي العقد بطن من الجاز لا سبب له اولان فيضا حكيا فكان حمله على الوطى اولى بمداهين لرحل قوله فانكحوا
 ما نكح اباؤكم على الوطى لثبت باطلافة حرمة المصاهرة بالرأى اولى حمله على العقد كانه في ما ذكرنا كذا قبله ولكن
 عام من كحنا وجرم المعنى من على المنكاح المذكور في المتن هو العقد فان قيل فما ذكرتم من المنايا استعارة
 اسم المسبب للسبب وقد بينتم ذلك قلت في المسبب بخصوص السبب بمنزلة المسالين فكانا في معنى العلة فيجب الاستعارة
 من الطرفين وذلك لان المسبب المسال الاول هو العقد واللفظ لا يصح عقدا لا بعينه القلبية لهذا العقد لفظ من ليس
 قصد صحيح كالتصبي الذي لا يعقل والمخون كذا الوطى المحض من العقد ليس لظرف سواه على ما مضى في شرح ووطى الاماء

الطعم

الزينة

بعضه

بعضه

بعضه

لا ينبغي المراف على القرب ولا شك ان الاثر اقرب الى المست من جهة فلا حرج حتى المرات بعد الاربع والستين
من المتعة في شئ لا يقال اذا استرى المكاتب ما به نصه كما ساعله ساعا فليست الامان من السهم الاسم
شعا وفيه حشر الدم لا ناسول ليس ما ذكرتم من قبل ما حشره لان كلامنا في لفظ الاربع هل يساوي الجحد
ظاهر وان الامان هل يساوي ابتداء بصره الاسم والكلمة سبب في حرجه الاثر في امر حكيم وهو السراية
لا اعتبار لفظ بدل عليها فلم يكن من قبل ما حشره قوله وانما يقع على الملك الى اثره هذا جواز غير
سؤال مقدر وموان يقال اذا حلفت لا تضع قدمي في دار فلان ولم سم دارا بعينها ولم تكن لي يوضع على الدار
المملوكة والمستاجر والعارية وفيه جمع بين الحشم والجواز لان الاضافة الى فلان بالملك جمع في حشره جاز بدليل
عدم صحة النفي في الملك وصحة غيره وكذا لو دخلها حافيا او متحلا او راكبا حث وفيه جمع بين سواها والجار لان
الدخول حافيا حشم هذا اللفظ وعدم جواز بدليل صحة النفي في المتعلق والركوب دون الحث فقال وانما يقع على
الملك والاحارة والدخول حافيا في كذا باعتبار عموم الجواز وهو الدخول في السكنى وانما حث على الدخول
لان مقصود الحالف عرفا منع نفسه عن الدخول في حرمه ووضع القدم والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتعلق
والحفا فثبت لكل الارزاق ولو وضع قدمه ولم يدخل لا حث عليه كذا في فاض خان لان لما صار حثا في
الدخول لا يعتبر حثه في كذا اخل اضافة الدار على نسبة السكنى لان الدار لا تعاد ولا تعجز لذاتها عارة وانما تعجز
لبعض صاحبها فوضا له المالك في كذا سكنى وصار كانه قال لا ادخل دارا مسكونة فلان فيدخل في ملكه الملك
والعارية والاجارة وحث بدخول المملوكة ماعسا وعموم الجواز لا ماعسا واحشم حتى لو كان الساكن في المملوكة غير
فلان لم حث كذا ذكره محسن الامم في اصوله وذكر في فاض خان والظهير لو دخل دارا مملوكة لعلان فلان
لا سكنها حثا فعل هذه الرواية لا تدفع الشبهة الا ان جعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه الدار
مطلعا فيقول عنونها المملوكة التي لم سكنها قوله وانما حث الى اخره هذا جواب سؤال مقدر ايضا وهو ان
اذا قال لعبد انت حر يوم تقدم فلان ليلا او نهارا عتق فصح في الحقيقة والجواز لان اليوم حقيقة ليس بالزمان والحجاز
لذلك يقال في جوابه انما حث بالقدم ليلا ونهارا باعتبار عموم الجواز ومؤطلق الوقت لا باعتبار الجمع وما بين ذلك
ان لفظ اليوم يطلق على باخر النهار حقيقة بالاتفاق وعلى مطلق الوقت في الجواز حقيقة في بعض فقهاء
مشركا وبطريق الجواز عند اكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على الجواز وان حمل على المشرك عند تعارض الجواز
والمشرك لان الجواز الذي هو على الغلب لانه لا يؤتى الى ايهام المراد لان اللفظ ان طرأ عليه فصحته متعينة
والا فالتدبير في القربة وهو الجواز بخلاف الاستراك فانه لا يضمن احد المعنيين ثم لا شك ان اليوم ظرف علم
كلا التدبيرين عند الفقيهين فيخرج احد حمله فيظن انه ان كان حثا في يوم ما يصح في يومه اي صحته تدبره بكرة
كالسكنى والركوب والمسكنة ونحوها فانه يصح ان يقال ليست هذه النوبة او كبت هذه الدابة او ساكنة هذه الدار
يوما او شهرا او على باخر النهار ولا يصح في يومه ان كان حثا في يومه ان كان ما لا يمتد كالحرف والدخول والقدم
اذ لا يصح تدبير هذه الافعال بزمان فلا يقال حثت او قدمت يوما فحمل على مطلق الوقت اعتبارا لالتناسب
ثم في قوله عتق حر يوم تقدم فلان اليوم ظرف التدبير وهو ما لا يمتد فحمل على مطلق الوقت تحسنا اذا قدم ليلا او نهارا

في هذا

تقدم فلان

اطلاق

باطلاق الجواز وكذا الحكم في قوله لعل الامانة انت طالق يوم بعدم فلان وفي قوله امك سيدك يوم يقدم فلان
يصير الامر بيدها اذا قدم نهارا لما ذكرنا واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه وهو التقدم في هذه المسائل في جميع
احد حمله لان اضافة اليوم اليه تعريفه ومنع من الامان ولهذا لم يؤثر تقدم في ان تصاب يوم ما ساق اهل اللغة اذ المضاف اليه
لا يؤثر في المضاف بل هو منصوب بظرفه والتقدير جرت في يوم قدم فلان والى هذا اشبه في المبسوط والهداية الا
ان بعض المشايخ اعتبر المضاف اليه فيما لا يخلو من جواب وهو ما اذا كان المظروف والمضاف اليه ما لا يمتد تساهلا
نظرا الى حصول المقصود وبعضهم لم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا نظرا الى المحققين قوله وانما اريد النذر
الى قوله وهذا جواب سؤال مقدر ايضا وهو انه اذا قال لله على صوم رجب ونوي باليمين يكون نذرا ويمتد عند
اي حشم ومجرد جمع بين حشم والجواز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف شوبه على القربة واليمين جاز لتوقفا
على قربة وفي النية والتوقف على القربة من امارات الجواز فقال في جوابه وانما اريد النذر واليمين لانه نذر بصيغته
يمين موجبه والمنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد ههنا والمراد موجبه المعنى المقصود بصيغة النذر وهو الجواب
النذر لا محالة ولا يكون النذر قبل النذر مباح الزك لصح التزاه بالنذر لان النذر مالم يجر واجبة نفس
لا يصح على ما عرفت اذ انتم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما فصارت النذر حرم المباح بواسطة
وجهه لا بصيغة وحرم المباح يمين عندنا لان النية حرم ما رتبة او العسل على نفسه في عدم ذلك عينا
واوجه الكفارة حيث قال لا يها النية لم حرم ما احل الله لك الى لزال فندرس الله لكم تحلفا بما نكم اي شوع
تحلفا بالكفارة حتى روي مقابل انه عم اعس رقة لم حرم ما ربه وهو مذهب لي بكر وعمر وابي حنيفة
وزيد وطاوير والحسن والنوري في الكوفة فهو كشار الغريب اي سمي في الشوع شرا الغريب اعتقاقا وسجلا
ان كونه اثبات الملك اذ الله لكنه بصيغة اثبات الملك الملك في القرب يوجب اعتق النقص في الشا اعتقاقا
بواسطة بصيغته وكان ينبغي ان يشهد باليمين بلا نية كالاعتق بالنقص شرا الغريب ببلانية والبدن سببا في النور
حيث قال بجبا نقضا والكفارة بلا نية الا ان استعمال هذه الصيغة غلبت النذر فصارت اليمين كحقيقة المهور فلم
تثبت عن نية قتل ولقابل لنقول لا سند في الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وعدا ريد
هذا اللفظ حقيقة وجاز ولا معنى لجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان لوجه اتصال اليمين لقوله بالله
في كسر عايس دخل اثم الحنة فلهذا عرفت النية في حرج ومعا لان الباء واللام متعاقبان قال في اخباره وغيره
استتم له وقال في موضع اخر استتم هو الاخرى نذر وهو قوله على الا عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة
حمل على ناد افعي نواها فقد نوى بكل لفظ ما هو محتمل لانه متعلق بنية ولا يكون حشا واحشم والجواز في كل واحد
من كتمت على فعل هذا كونه قوله على لاصول ساد اسم الجواب القسم والحال في نفسه كاذم كونه قوله وانما ان
الكر مني لا كرمك حوا السط وساد اسم الجواب فعل هذا لو قال نذر لنصرم رجب نوي النذر واليمين
الكون لا نذر لعدم اللفظ الذي يحسم به اليمين فيه وعلى الوجه الاول يصح قوله وطهر من الاستعارة الى قوله
اعلم ان الاستعارة في اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوح والجواز وهو ان تذكر احد طرفي النسبية
وتزهد الطرف الاخر مدعي ادخل النسبة في جنس النسبة به والاعلى ذلك انما كل النسبة ما خص النسبة

المجوز في كسر عايس
في كسر عايس
في كسر عايس

كما يقول في الحام اسد وانت تريد الشجاع مدعيًا انه وحيد لا سد فثبت للشجاع ما يخص المشبه به من
مع سبط بن النسيب باقراده في الذكر وانما سوا هذا النوع والمجاز استعارة للتشابه وبينه الاستعارة وهو
انه اكثر اسم الاسد اكتمال الهيكل المخصوص بترزاع الثوب المستعار به من المستعار عنه الا انه اذا فسر احد
مالك في الاثر ليس كذلك وذكره نهاية الاجازة من الاستعارة لانها عبارة عن نقل الاسم من اصله الى غيره للتشبيه
بينها على حد المبالغة وليس كل مجاز تشبيه ولكن في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز بمعنى المبادىء
وقال بعض العلماء ان المجاز موضوع للحقيقة لا من باب اللغة فلو لم يكن موضوعا لا يكون من اللغة غير الحقيقة
بوضوح اصله وهذا بوضوح طاري وقال بعضهم طريق بوضوح ارباب اللغة اي وضع ان عند الاتصال بين الشيئين
يطلق اسم احدهما على الآخر كما دون الالفاظ ثم العلماء حصروا الاتصال ببناء على الاستعارة في خمسة عشر نوعا
اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عبد بلوا اذ حاكم ولو بالسلام اي صاها وعكسه كقول الشاعر
شربت اليم حتى ضل عقل سمي اخيرا انما لكونه سببا لها واطلاق اسم الكل على البعض كقوله ت جعلون اصابعهم في
آذانهم وعكسه كقوله كل من هالك لا وجه اي ذاة واطلاق اسم المذموم على اللات كقوله ام انزلنا عليهم سلطانا فهو
ينكلم اي بدل سميت له لانه كلاما لا نبيا لوانه واطلاق احد المتناهيين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصوف
المنقوشة لسانا مثلا واطلاق اسم الاسد على زيد لسانا في الشجاعة واطلاق اسم المطلق
على المقيد وعكسه واطلاق اسم الخاص على العام وعكسه وصرف المضاف سواء اقيم المضاف مقامه كقوله سم
واسئل القبة او لا نقول الى اود اكل ليرحسب من اكل وعكسه كقول الشاعر انا ابرجلا وطلاع الثنا يا
اي انا ابرجلا وتسمية باسم مجاوره كسمي قضا الحاج بالغاير وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كسمي العنبر
وتسميته باسم ما كان كسمي الانسان بعد الفراق من الضرب ضاربا واطلاق اسم المجرى على الحال وعكسه واطلاق
اسم آلة الشيء عليه كقوله حكايه عن ابراهيم واجعل له لسان صدق في الاخيرين اي ذكرنا حسنا اذ اللسان آتية
واطلاق اسم الشيء على بديله كقوله فلاق اكل الدم اي الدية واطلاق الشدة في وضع الاثبات المعموم كقوله علمت بعض
ما العترة اي كل نفس واطلاق الحرف اللام وارادة واحده منكر كقوله وادخلوا الباب سجدا اي بابا وابوابها كذا
نقل عن ائمة التفسير واطلاق احد الضدين على الآخر كقوله وجزا شيبه واتخذ كقوله يبين الله لكم ان فضلوا
اي لئلا فضلوا والزبان كقوله ليس كسنة شئ ولكن ما حصر الشيخ في قوله وطريق الاتصال بين الشيئين في الكلام
اضيق بما ذكرنا اذ لا يكاد يشذ عنه شئ مما ذكرناه لان كل موجود من الحسوسات موجود بصورة ومعناه
لاننا ثبتنا ان الاتصال لا يمتنع بين وجهين ولا حتى عليك بدليل بعضها في البعض قول في التفسير
الى اخره لا خلاف في لفظها ان الاستعارة تجري في جميع الالفاظ السريعة حتى يجوزنا استعارة لفظ العناق
للطواف السافعي جواز العكس ايضا وقد نطق النضر وهو من الاز وهبت نفسها للنبي به ونكاحه ان عقد
بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق وذلك لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة واستعملت مجازا في كلامهم وعرفوا بآثار
طريقه يكونون اذا منهم بالاستعارة لكلمة كقولنا في المجاز لا يجوز في الالفاظ الشرعية كالبيع والهبة وغيرها
لان هذه الالفاظ اشاعت في الشئ وانها افعال خارجة عن الكلام وفي اللسان كما في قوله الجواز وقرئ فعلا حقيقة

المجاز

وتارة تارة بالصل

اسم الاستعارة

واراد ان يكون

واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك هذه الافعال انما تدخل المجاز في الافعال التي هي مراد الاخبار والام
والنهي ونحوها وتلك نقول المجاز لا يختص بالاخبار ونحوه بل هو جائز في اقسام الكلام اذا وجد طريقا كافي الامر والنهي
فاذا اتى بكلام من انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه لكلام التثنية لانه لا ينفك عن حيث المعنى الذي هو طريق الاستعارة
منه نظير الالفاظ اللغوية كذا في الميزان ثم اعلم ان الاتصال من حيث السببية اي الاتصال بين السبب المسبب العلم والمعلول
ففي اتصال الصورة في الحسوسات لانه لا مشابهة بين السبب المسبب العلم والمعلول في المعنى فمعنى السبب لا يكون طريقا
الى المسبب ولا يوجد في المسبب معنى العلم منها من حيث من حيث حقيقة وهذا لا يوجد في المعلول فيكون من حيث من حيث كونهما متجاوران
صورة كالمظهر والمحمول والاتصال في المعنى المنسوع كيف شرح اي المعنى الذي لا يحد شرع التصرف فيما تملك من شئ
فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في شئ من شئ كقوله ان يتعاد احداهما للآخر كاني الهبة والصدقة فان كل واحد منهما
يملك تغيرا في نفسه استعارة احدهما للآخر وكذلك الكفاية بشرط برارة الاصل حواله ونحوه بشرط مطالبة الاصل
كفالة المتناهي في المعنى اذ كل واحد منهما عند توثيق فحوا استعارة احدهما للآخر والاولى الاتصال من
حس السببية والتعليل على نوعين احدهما الحكم بالعلم كاتصال الملك بالشر او بوجه الاستعارة من الطرف لان مع
الان الاستعارة المجاورة وذلك يكون بالافتقار والافتقار بين العلم والمعلول من الجانبين اما افتقار المعلول الى
العلم فظان هو اما افتقار العلم الى المعلول فلا ان العلم غير مطلوب بعينه بل بشئ الحكم بها حتى يلغوا بسع المضاف
الى الحكم عدم حكمه المقصود من العلم احكامها فكانت العلم مضمرة الى المعلول سرعا واعتبارا فلما علم الاتصال عمت
الاستعارة ولهذا قلنا فمن قال ان طرقت عبدا فهو حر فذلك نصف عبدا بانه لم يملك المضاف الباقى في معنى حر
جميع الكثرة ملكه استحسانا لان الملك يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به عادة لان المطلق يقتيد
بدلالة العادة ولو قال ان شترت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبدا بانه لم يملك المضاف الباقى في معنى حر
النصف والغرض من الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى له
بعد الزوال فيحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الا بركى انه لو قال ان شترت عبدا فامرانه طالق
فاشتراه لغيره حنثت بمينه فان قال عينت بالملك الشراء صدق فضا وديانة وان قال عينت بالشر الملك
صدق ديانة لا قضا لانه استعارة الحكم للعلم في الاول استعارة العلم للحكم في الثاني يجوز ولكن فيما فيه تخفيف
لا صدق للتميم وفيما فيه تشديد صدق لا تنافيها وهذا اذا كان العبد متكررا فان كان مهيأ بان اشار الى عبدا
فقال ان شترتك او ملكتك فانت حر فعنى النصف لاخره الوجهين لان النصف في الحاضر لغو وفي الغاء
معتبر فاذا لم يوجد صفة الاجتماع لم تحت وفي المتناهي لا عية بها تحت وان لم يجمع الملك ولا يرد
الاشارة الى المعين فصدقه نفى عن نفسه ولم يحصل له الغنا اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين فصدقه نفى عن نفسه
عالمه وقد كان ذلك على المتناهي وان كان في او منه متفرقا كذا في جامع معي من الله ونحوه كلام والمراد من قوله
عن النصف بصفة الشر ان يكون الشر صحيحا وان كان فاسدا لا يعنى ان اشتراه بجملة لان شرطه جازم
ثم قبل فصدقه ولا يملك فيه قبل القبض ثم المراد من قول المتناهي في اتصال هذه الصورة يدور ديانة لا قضا ان اذا
فقيها بجبهه على وقوع ما يؤول ولكن القاضى حكم عليه بوجوب كلامه ولا ينفك الى شئ اذا كان فاما نوى تخفيف عليه بالوفاة

استعار

اعني الملك الشري

وجعل عرقه ان فلان على الف وقد قضيت هل يرتب من به بفتية بالبراة واذا سمع القاضى ذلك من بعض
علمه بالدين الا ان يقيم بينة على الايقاع كذا بعض الشروح قوله والى اتصال السبب بالمسبب
الاخر السبب لما يتوصل به الى الشيء ويقضى عليه ومنه سمي السبب لان اتصاله الى المسبب
الى الحكم يسمى سببا والسبب قد يطلق على العلة يقال السبب الملكة النكاح سبب الحمل وقد يطلق على السبب المحض
وهو ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا علة كدلالة السارق على المال المسروق والسبب قد يسمى بمعنى العلة وهو ان يكون
علته الحكم مضافا اليه كشر القرب اعتراف والمراد هنا السبب الذي ليس بعلة سواء كان معناه او في معنى العلة وهذا
النوع من الاتصال يجوز الاستعارة من جانب واحد وهو استعارة السبب للمسبب دون عكسه لان المسبب مفقود
الى السبب غير مقتضى المسبب بوجه الاستعارة باعتبار الافتقار يجوز من ان يحد احد قول
كما يقال ذوال ملك المتعة يزوال ملك الرقبة فانه اذا مال لامتة انت حرة او حررتك واعتقدك يزول ملك الرقبة
وبواسطة زواله يزول ملك المتعة حتى لم يحل الاستماع بها بعد الا بالنكاح وكان قوله انت حرة وبوجه سبب الزوال
ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتحلل بواسطة وفي ذال ملك الرقبة فيجوز ان يفسد الفاعل العتق بالطلاق
حتى لو قال لامرته انت حرة او حررتك واعتقدك ذال بالطلاق وقع الطلاق وانما يحتاج الى اليه لان التحلل عين
متعين بهذا المجاز بل قال بل حقيقة الوصف بالحرة فيحتاج الى اليه لتعيين المجاز بخلاف الاستعارة الفاعل
التعليك حيث يصح بدون اليه لان اضافتها الحرة لا يدل على النكاح ولا يجوز عكسه وهو استعارة الفاعل
الطلاق للعصا حتى لو قال لامرته انت طالق ونوى به الحرة لا تعتق عندنا وقال الشافعي يجوز حتى لو نوى
به الحرة فيجوز قال التتابة والشاكلة المعاني من طريق الاستعارة كما اشجاع يسمى سدا وقد ثبتت المشاكلة
بين الطلاق والعتاق في المعنى لغو شرعا اما لغة فلان الطلاق التحلية والار سال يقال طلقك البعير
الى ارسلته وخليته وكذا العصا في موضوع هذا يقال اعتقت الطير وحرة اي ارسلته واما شرعا فلان كل
حكم احدهما ازاله الملك بغير ابطال مبنى على السراية فانه لو طلق بضعها يسري الى الكل وكذا لو اعتق بضع
يسري الى الكل ايضا اذ كان موسرا وكذا كل احدهما لازم لا يرتد بالرد وحكمه المتعلق بالشرط
والاجابات في المجمول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جازا استعارة الطلاق للعتاق كما يجوز عكسه وقلنا
لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها استعارة مخصصة على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم وقد علم ان
سببها ذاتا لان زوال ملك النكاح هو لا يكون سببا لروال ملك الرقبة كذلك المتعة لا تكون سببا للملك الرقبة
وقد بينا ان اتصال المسبب لا يصح للاستعارة وهو سلم الخضم انه لا اتصال بينهما من حيث السببية وكذا
عدم الاتصال بينهما معنى اذ لا مناسبة بين الطلاق والعتاق في المعنى الخاص المشهور الذي يجوز الاستعارة
اذ المعنى المشهور للموضع للطلاق رفع القيد لغو شرعا اما لغة فظاهر واما شرعا فلان النكاح
لا يوجب الرقبة حقيقة ولا سلبا لما لم يكن ولكنها صادرة بحسب حق الزوج معتقده شرعا حتى لم يحل بها التزوج
والزوج يغار ذنه فالطلاق يزول الحبس ويرفع القيد وما روي انه قال النكاح رقب محمول على ضربين ثبت
بالنكاح فظهر انه مما ذكرنا لا حقيقة فاما معنى الاعتراف لغو شرعا فان بان القوه اما لغو فلانه تعالى

عسى الفرج

الاستعارة

الاستعارة

عسى الفرج اداقوى جسطار عو كرم واما شرعا فلان الرق الذي هو حكم الموت بان على الكمال سلطان الملك
معدوم حتى الحق الموقوف باليهام لم يسلخ منها ولا ولاه وكان الاعتراف احياءه وانما بالقوه الشرعية
فدوليس من ازاله القيد لتحل القوه الثابتة عليها وبما ان بان القوه بعد ما عدت مشاهمة كالشخص احياء
الميت والطلاق احيى من المحبوس مشاهمة فمتنع الاستعارة من حيث المعنى ولا سال ما ذكرتم سقيم على قولها فان عندنا
الاعتراف احياء القوه الشرعية التي تجري عنها بالعقود لكنه لا سقيم على اصل الحق فان ازاله الملك ما عرف
في مسلم بخبر الاعتراف فكان الاعتراف سقاطا عنده بخبر استعارة الطلاق له عنده لانا نقول الاعتراف احياء القوه
عنده ايضا لكن بواسطة الملك فكان في معنى الاساب والاسقاطا جميعا فاما الطلاق فاسقاط محض ولا سلبا منها في
المعنى الخاص فمتنع الاستعارة كذا قيل وفيه شبه فان الاعتراف لما كان ختمه لا ازاله الملك عنده فثبتت له في المعنى
وان كان في معنى الاساب بمعنى لم يحد الاستعارة عنده قوله واذا كان لا يقتضيه منعه الى اخره المتعذر ما لا يتوصل اليه الا
كل الخلة والمجهور ما يشهد به الوصول لكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في العرف منها ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان
تحقق المجهور بدست به الحكم اذا صار فردا افراد المجاز لروال المانع والاحتراز على الاعتراف فاذا حلف لا اكل من هذه النخلة
فمبينه منع على عنها ان كانت ما وكل كقصا السكون والرياس والزوجان الرطب وان لم يكن فعل غيرها ان كان في غيرها
كالخلة وان لا فعل غيرها كاختلاف ونحوه وفي قوله لا اكل من هذه النخلة فمبينه منع على ما خرج منها وبطلانها وبيانها
وبسرها ووطيها وعصبتها ونحوها ولو اكل من باطنها او من ثبثا اتخذ منها لم يثبت لانه حدث في موضع وهو الطبع ولو
اكل من جوفه لم يثبت في الكتاب والظاهر انه لا يثبت لانه لا يخرج كذلك فكذا ابو اليسر لم يثبت كذا في اجماع الكسرة
والمجهور شرعا الى اخره اذ اكل رجلا باخصوم مطلقا انه صرف الى الجواب حسنا حتى لو اقر على موكلة يجوز اقراره
وفي القياس لا يجوز وهو قول لي يوسف الاول دفع والشافعي لانه وكله باخصوم ومضى المنازعة والاقرار
مسألة وموافقة فكان ضد الامر به والتوكيل بالشي لا يقتضي هذه وجه الاستحسان انا تركنا الحكم
وجعلنا كلامه توكيلا ما جواب حجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان اخصوم سبب الجواب واسم الجواب
على الكل لان لا نكاح الذي ينشأ منه اخصوم بعض الجواب وانما حلفنا على الجواب لان اخصوم حرام شرعا
لعوله ٢ ولا سال عوا الا انه فكانت حقيقة مأمورة شرعا والمجهور شرعا منزلة المجهور عادة اذ ظاهر
حكم المسلم الاستعانة به وانه قد يكون نارة بلا تارة بنعم معناه والامر فاذا اقر فقد اقر بما امر فيصح غير لزم
عند لي يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضى وغيره لقيام مقام الموكل وعندهما نكاح الاقرار في مجلس
القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمي خصوم مجازا اذا حصل في مجلس القاضى لانه لما ترتب على خصوم الاقرار باسم
باسمه ولو حلف لا نكح هذا الصبي لم يفتد بزمان صباه حتى لو كلف بعد ما كبر يثبت لان المجاز الصبي منع الكلام
حرام شرعا قال عدم من لم يزوج صغيرا ولم يوفق كبريا فليس منها وفي ترك الكلام ترك النكاح فكان عند المجهور
عادة والاصل في المميز متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داخيا الى العين بتقيده منكر كان او حرا
احدا لغير الاعتراف كما لو حلف لا اكل رجلا او رجلا الرطب وان لم يصلح داخيا الى العين فان كان المحلوف عليه منكر
يتقيده ايضا لان الوصف حصر مقصودا باليمين لانه المعترف للمحلوف عليه وان كان حرا بالاشارة لا يقيده

الاستعارة

لان الوصف للشيء واللفظ لا يصلح للتعريف بها لانه لا يصلح داعيا الى العلم ولا للتعريف ايضا لانه
 معرّف قولي من و هو الاشارة لانهما عند وضع اليد واذا ثبت هذا ينبغي ان يتبين ان اللفظ لا يصلح
 لانه يصلح داعيا الى العلم لان اللفظ لا يصلح للتعريف بها لانه لا يصلح داعيا الى العلم ولا للتعريف ايضا
 وان كانت مستعملة الى علم كان مستعملة والمجاز متعارفا اي متبادرا الى العلم في العرف فالحققة او على حد
 لان المتعارف لا يراه الاصل وعندنا المجاز اول بدلالة العرف والعموم كما لو حلف لا مأكلا من هذه الكثرة او لا شرب
 الفرات ولا شرب هذه حنف مأكلا غير الحنطة والكعج من الفرات ولا حنف مأكلا غير الشرب من الادنى المبحر والفرات
 لان الحنطة مستعملة في الملتقى اذ الحنطة عندها ما هو عاده فانها تقبل وتقبل فيكون يتخذ منها الكثرة والبرية
 وهو مأكلا ايضا شيئا حيا عند الضرورة وكذا الكعج الذي هو حنطة كذا في الحنطة من الشرب فانها استدار
 الغاية ففقدت لزم كونه استدارا من الفرات وهو مستعمل شرعا فانه من يقوم فقال هل يات عندكم
 ماء في شربة الاكرغ في الوادي وهو عاده اهل الوادي والفرى فكان اللفظ محمولا على الحنطة لا على المجاز وعندنا
 حنف مأكلا يتخذ منها كالحنطة وكما حنف مأكلا عندها وبالاغتراف من الفرات كما حنف مأكلا لان المتعارف
 اكل ما في بطنها اذ نهم من قولهم اهل بلد كذا مأكلا الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من الشجر والبرية
 من الفرات ماء منسوب اليه فانه يقال يوفلان يشربون من الفرات ويراد به ما قلنا وما لاخذ الا الى لا شقط من
 النسب فوجب حمل الكلام على المتعارف فحنف لا من البرية المستعملين وهذا الخلاف مما اذا لم ينو شيئا فاما اذا
 نوى الحنطة او المجاز نفع بالانفاق على ما نوى لو كان مستعملة مستعملة والمجاز غير مستعمل والحنطة اكثر
 استعمالا او كانا سويا لا استعمالا لجهة الحقيقة بالانفاق قولنا وهذا بنا الى اخره اي الاختلاف في
 بناء على اصل اخر مختلف بينهم وهو كذا اعلم للمجاز خلف عن الحنطة وانه لا بد لشئ مختلف تصور الاصل لان
 اختلف من الاضافات فلا يتصور بدون الاصل ان شرط المصير الى الخلفا فعدم الاصل وان الحنطة والمجاز
 من اوصاف اللفظ لا المعاني فلا خلاف وانما الخلاف في الحقيقة في الكلام فان صار الكلام بلفظ المجاز خلف
 عن الكلام بلفظ الحنطة ثم سلك الحكم بنا على صحة بطريق الاستبدال لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان
 تعذر حكم الحنطة بعارض فخص الى المجاز لا ثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في انشائها حكمها احتراز عن
 الالفاء فحنطت لي حنطت من خلف عن الحنطة في الحكم وعندنا خلف عنها في الحكم وشخص لك ما ذكرنا في قوله العرف
 الذي يولد مثله لشيء وهو معروف بالنسبة من الغير هذا اني عندنا ما خلف عنها في الحكم وشخص لك ما ذكرنا في قوله العرف
 الحقيق في اسباب البتة والعرف عند نفس الحكم بقوله هذا اني خلف عن الحكم بقوله هذا اني في محل الحقيقة
 العرف بنا على صحة الكلام لهما ان الحكم هو المقصود لا العبارة فاعتبار الحقيقة والاصالة فيها هو المقصود اول
 وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بالايجاج فحمل الحقيقة في الكلام اول لما ذكرنا المجاز في المعاني لان الحقيقة
 وصفتها لا يتقبل الانتقال الا الى الشجاعة التي في الاسد لا يتقبل الى الانسان ما استعار لفظ الاسد ولكن اللفظ متفاد
 والاسعار متفاد فعرفنا الحقيقة في الكلام ونظير في خلاف في قوله العبد وهو كبر تامنه هذا اني فعل قولها وهو قول
 لي حنطت الاول السان في بلفظ هذا الكلام لانه لا بد لشيء من خلفا عن الاصل فيستلزم ان يكون الاصل في حنطت حنطت حنطت
 على الاحتمال

على الاحتمال ولكن تعذر العلم به لعارض فحمل المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير متعذر الحكم اصلا
 فلعرف كما في قوله اعطيتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق وعند لي حنطت في قوله الاخير يعنى هذا العبد يصير
 هذا الكلام عبارة عن قوله اعطيتك على من حنطت فكنه بلفظ في كذا المقصود واردة اللان في الحقيقة في الكلام دون
 الحكم عنده فشرط صحة التكلم في ان يكون الكلام صالحا لا فادمة المعنى في نفسه بكونه مبتدا وخبرا وقد وجد ذلك
 فماتخذه خلاف قوله اعطيتك قبل ان اخلق او تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن
 لانه حقيقة اذ ليس له حقيقة فلهذا ضرورة موهوم بنا ما عرفت في هذا الاصل في الحقيقة لما كانت في الكلام عنده ثم ست
 الحكم المجاز معصودا لاسن المراجعة بين الاصل والخلف لان التكلم بالحقيقة عندنا مكان العمل بها راجع على الكلام المجاز
 فصار الحكم مستعملا اول من المجاز وان كانت متعارفا وعندها لما كانت الخلفية باعتبار انشائها الحكم حسب
 الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجع على حكم الحنطة لانه حنطت يوم المجاز من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولي لكونه
 اكثر قابلية او كثر استعمالا صار الحكم موجودا كالحقيقة الموجودة والمزوج بمقابلته الراجح سافط الله اشهر المجاز
 في الجامع البرهاني قولنا وقد تعذر الحنطت والمجاز الى اخره اذا قال لامرته ومنه لا يصلح بنا او يصلح لكن معروضة
 النسب من معنى لا تقع العزبة ابد اعني سوا او صرنا على ذلك القول والكذب نفسه بان قال غلطت او اخطأت
 الا انه اذا صرنا على ذلك بفرق القاض بينهما لانه صار ظاهرا لما منع حنطتها في الجامع لانه عن في وطنها وصار
 كما لمعلق فحنطت في الغرض في كافي الحب والعنه ووافقتا الشافعي في ان لا يصلح بنا وما في التي انها حنطت لان ذلك
 النكاح اضعف من ملك الميم والولاد انفي لهذا الملك من كملك الميم ثم ملك الميم يعني هذا اللفظ
 فهذا اولي وان ان العمل بالحقيقة في الفصلين متعذر اما في اللفظ لا يصح فظاهرا واما في اللفظ فلا يصح فلان الحقيقة
 ان ثبتت على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او ثابتا في حق الميم لا غير لظهوره في
 التحريم لا وجه الى الاول لان النسب حنطت من اشتهر منه فلا بد من اقراره في ابطال حق الغير لا الى الثاني ايضا لان هذا
 الكلام لو ثبت صحبه وبوالبنتية كان التحريم ثابتا به من افعال الملك النكاح وليس له العبدان ذلك انما اليه
 انما حنطت من افعال النكاح دون تعديل حال الحل فلم يصلح حقا من حنطت فلا يجوز ان يستعار لهذا التحريم لان
 الزوج لا ملك انما تحريم قاطع لملك النكاح فان قيل يصح قوله من معنى كانه عن قوله في علم قلنا
 انما حنطت من افعال النكاح او عن حنطت لا ملكها فلا بد ان يحتمل بقوله عن تحريم ملك الزوج
 انما حنطت من افعال النكاح وبيد بقوله فان حنطت من افعال النكاح لانه لا بد ان يحتمل بقوله عن تحريم ملك الزوج
 واعلم ان الحكم في محمول النسب كذلك حتى لا يحرم نضر علم في الاسرار وفي انشائه وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
 صحيح قبل صدق المقلد اياه فلا يمكن الجعل بموجب هذه الاقرار قبل اكد بالقبول لاحتمال استقاضه بالرجوع
 او بالبره الا ان النسخ وضع المسألة في معرودة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر في الحيط ان كانت في
 محمولة النسب فرق بينهما وانزلت منها في فعل هذا بغير فائدة التعيد قوله والحقيقة منكر بدلالة العان
 الى العرف اعلم ان الاصل في الكلام هو الحنطت الا انها منكر بقا من منها دلالة العادة كما لو نذر ان يفعل او يح
 او عشي لا بد منه ونحوها فان حنطت الصلوة والنج لعد العادة العبدية صارت بمجوزة شرعا وعادة حنطت
 لم يعرف منها الا الاقرار بالحلولة

والذي يحكم الزوج اثباته

وزيادة مبتدأ لله وهو المجاز حتى يحجب عليه الصلوة وزيادة مبتدأ لله ومنها دلالة اللفظ في نفسه كما لو قيل لا تأكل لحما
فأكل لحم السمك لم يحسب فالفعل مجموع منسأ والسمك غير ذلله اسماء الله الحاطط بها ولكنه مختص بدلالة
الاشتقاق فإن اصل كيبس هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة فقال النعم القتال أي اشتد الملحمة الواقعة العظيمة
ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى الاطلا في الحيوان وليس للسمك دم والامعاء في
في الماء وتلطف النعم لحمة فكانت له قوة تصور من حيث المعنى فكان هذا الاسم المطلق في ما يورثه أو في ان كان الاسم الحقيقي
ولنا بل لم يمنع كونه مأخوذاً مما ذكره بل الملحمة مأخوذة في العلم لان القتال لما اشتد صار سبباً لكثرة اللحم بكثرة القتل وكذا
النعم القتال مأخوذة من انما ذكره بل الملحمة مأخوذة في العلم لان القتال لما اشتد صار سبباً لكثرة اللحم بكثرة القتل وكذا
فقالوا انه لم يشتمل استعمال العلم في الباحات وبالله لا يسمي حاشا والعرف بعينه التمييز فيختصص العموم كما يخص
الشيء في لا تأكل راسا راس الغنم والبقرة ولم ينص على راس العصفور بالافتقار ان كان جنسه فيكون لا تأكل راسا
لا سناول المكاتب حتى لا يحسب ان كان ثبت العنق لكل مملوك مضافا اليه بالملك مطلقا لان المكاتب كالحرة حتى كان احق بها
ولا يمكن ان يكون مستكسبا ولا وطني للكتابة فكان كونه مملوكا ثابتا مروج دون وجه فلا يتناول له اطلاق الملك بخلاف المدير الم الولد
حيث يدخلان في عموم مملوك مملوك لان الملك فيهما كمالا من الرق ناقصا وعكس الحلف لا يأكل الفاكهة أي عكس ما ذكرنا من المستلخ
بكذا فان الحنفية تركت هذا ذكرنا باعتبار النقصان والتعجب حلف لا يأكل فاكهة ولا تأكل حنظل بالكل الرمان والوطي العنب عندني
الحال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتعجب حلف لا يأكل فاكهة ولا تأكل حنظل بالكل الرمان والوطي العنب عندني
وعند ما عرفت انما هو قول السانفي وان نواها عندا حلف لا يجاع كذا في الحنفية قالوا ان الفاكهة ما ياكل على
سبيل النعم ومنه الاشياء الكلبة لا يكون من ذلك مطلق الاسم يتناول الكل و ابو حنيفة يقول الفاكهة اسم مشتق
من البقرة وهو النعم قال فاكبين أي متعجبين والنعم زائد على ما يوقم البدن والوطي العنب حلق بهما القول
وقد عرفت ان بعض المواضع والروايات في معنى الدواء وقد يقع به القول ايضا وهو قوت من جهة القوايل اذا يفسر فكان
في معنى الاشياء وصف زائد وهو الغداس فلهذا الزيادة لا سناولهما مطلق اسم الفاكهة كان مطلق اسم اللحم لا سناول
لحم السمك للنقصان قالوا سناول هذا اختلاف عرفت زمان فان حنيفة اتي على حسب زمانه وهما كذلك في عرفنا سفي لم يحسب
ماكلها بالافتقار ومنها دلالة سنان النظم أي سوق الكلام يعني يترك الحنفية بعينه لفظية الحنفية في سياق علي
او متاخره كنول الرجل لاخر يلقى امرئ ان كنت رجلا واصنع في مالي ان شئت لركنت رجلا لا يكون بوكلا ومنها
دلالة معنى روح الى المتكلم كما في بين الغور وذلك مثل امرأة قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانظري
انه تنع على الغور حتى لو جلست ومكثت ساعة ثم خرجت لم يظن انك لو قال تعالى تعذ معي فقال الله لا تعذر
ودعها الى يمينه ونعمه حث فان حنيفة هذا الكلام للعموم لدلالة الفعل على مصدر متكرر واقع في موضع النفي اذ
التقدير لا تعذر غدا ولا اخرج حرجا لبعض الحث كل بعد وخروج ولكنها تركت بدلالة حال المتكلم اذ
المعلوم انه اخرج الكلام لخرج الجواب مسند له لانه بنا عليه وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة ولم يسبق
وكانوا يقولون من ذلك اليمين مؤبد كقوله لا افعل كذا او مؤقت كقوله لا افعل اليوم كذا فخرج ابو حنيفة فيها اخر
ومما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واحده من حيث جابر وابنه في عينا ان يضع السنان خلفا ان لا ينصرا ثم نصرا

بعد ذلك

بعد ذلك ولم يحسب والقور 2 الاصل مصدر من فارت القدر اذا غلبت واستعير للسدعة ثم سمي به الحال
لا ثبت فيها ففعل جاب لان من موره أي مساعته ومنها دلالة تحمل الكلام كقوله علم وانما الاعمال بالنيات
وقوله علم دفع عن ائمة الخطا والسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا
بالنية نظرا الى كماله وان لا يوجد أصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى ما هو محل الكلام المستغرق للجنس وقد ترك
العمل يوجد بالنية وكذا يوجد الخطا والسيان والاكراه معرفنا بنسبة محل الكلام عن قبول الحقيقة انها ساقطة
ولست بمراعاة وان العمل في حديث النية والخطا والسيان والاكراه في حديث الرغ مجاز عن الحكم بطريق اطلاق
اسم الشيء على موجه او بطريق حذف المضاف اقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله 2 واسل القبة كانه قبل حكم الاعمال بالنيات
ودفع حكم الخطا والحكم نوعا من احدهما الثواب لانم والثاني اجاز والفساد وتما خلتان لانه قد يوجد اجاز ولا ثواب
كما لو صلى ماؤسعت راجعا للاركان في الشرايط يجوز وكلما لا سني الثواب وقد وجد الفساد ولا انهم كما لو جري على السان
شي من كلام الناس من غرضه في صلوة تفسد صلوة ولا يانهم واذا ثبت اختلاف المحبين صا هذا اللفظ غير المشترك
كما سمى القبة فلا يجوز احتجاج الحنفية به علنا في سراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطا والاكراه حتى يعين
دلالة على ان المراد ليس انما يتعلق من الصحة والفساد ولا يمكن ذلك لان ما يتعلق بالآخر هو الثواب المانم
مراد بالاجماع فلا يجوز ان يكون حكم الدنيا وهو اجاز والفساد مراد بعدم حوز عموم المشترك وتقابل القول
لان ان الحكم مشترك بل صمام معنوي كانه لا حكم الشيء هو الاثلاثات به فيتناول كلهم بهذا المعنى العام
لا يكون موضوعا بان الحكم واحد فكان من قبيل الشيء لا من قبيل القدر الا ترى ان سناول الثواب للمانم لا باعتبار
الكون انما انما ما لفعل كشيء سناول الماء والنار باعتبار الوجود واعلم ان القاضي ابا زيد لم يفهم من مقتضى
الحذف كما هو منه بطلان اهل الارض جعل مدين الحديث من ان مقتضى فيسقط على قوله لا سناول لعدم حراز
عموم المقتضى هذا فاما الشيخان فيجرا لا سلاما وعلم خالفاه في المحدثين وقفا بين مقتضى المحدثين وجوزوا عموم
المحدثين دون المقتضى والمحدثان من قبيل المحدثين على اصلها اضطرا الى تخرج الحديث عن مقتضى المحدثين وجوزوا عموم
اختارا من حراز عموم المحدثين فبنينا اسفا العموم فهما على الاستدراك دون الاقتضا وفيه السجل ما يرى قوله
والعموم المضاف الى اخره اعلم ان اصحابنا العارفين والكورخ من راجع وعامة المعتزلة قالوا النعم المضاف الى الاعمال
كقوله 3 حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله 4 حرمت عليكم الميتة وقوله 5 حرمت عليكم الميتة وقوله 6 حرمت عليكم الميتة
ان الكلام اذ النعم هو المنع وبه يصير المكلف ممنوعا عما في مقدوره وبالفعل مقدوره فاما الاعيان فليست مقدورة
لها اذا كان معدوم فكيف وهي موجودة فدل المراد تحريم الفعل أي تحريم امهاتكم والميتة وسائر المحرمات
ومر القدر به انه لا يصح التعلق بنظامه لانه لما ثبت ان المراد تحريم فعله لا فعله المتعلق بذلك الاعيان
وذلك الفعل غير متكون وليس اضمرا البعض اولى من البعض فاما ان يحرم الكل فهو محال فهو في الكل والاعمال
مستور يحرم على العموم بحيث يوصف العيز والفعل جميعا به مسدود فيوقف وكذا نقول اذا اضيف التحريم الى غير
كان ذلك مارة تفرقه وبحقته فيصح وصف العينة ومعها تصانها به خروجها من تركها محلا للفعل ثم عا ولم سبق
محلا له وهذا لا نسخ ولم يكن للتوقف معنى مع صحة اضافة التحريم اليها ولا للاجمال ايضا لانه قد يضاف اليه عند تعذر
العمل

الخطا والسيان والاكراه

كونه ثوابا او انما يكتسب به

في قوله لا يجوز التوقف والاحمال والحرمان من الممنوع وهو نوعان من الرجل عن الشيء كقولك لا تأكل من هذا الخبز
 وهو موضوع من يديه ومنع الشرع الرجل ان يضع الخبز من يديه فاصالة الحرمان الى الفعل كان قبل النوع الاول
 والى العين من النوع الثاني ذكر صاحب الميزان لم يحتج الى انكار حرمان الاعمال احرازها عن منة فاضة منهم القاسد
 في نفي خلق افعال العباد عن الله لما ان بعضها فصح وخلش العبيد فتح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا لا يخرج هذا فيرد
 عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستند في حرمة المحرم فانكروا اضافة الحرمان الى الاعيان قوله وسئل فاذكر ما جرد
 المعاني فانها تنقسم الى خمسة وجان وبعض المسائل مني عليها فلا بد من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق على حروف التهجئة
 التي هي اصل تراكيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل على معنى في غير ما قد في علم النجوم اطلاق
 لفظ الحروف من سبيل المذكور في هذا الفصل بطريق التعليل لان بعضها اسما مثل اذا ومنى وغيرهما وحروف العطف كترها
 ونوعا فابتنها وقال قالوا ولما طعن العطف اي لم يطن الجمع من غير عرض لغارنه كان نعم بعض اصحابنا على قولك يوسف
 ومحمد ولا يردك نعم البعض على اصله حينئذ وكما رجع بعض اصحاب السامعي وعند جمهور العلماء من اعد اللفظ وتوكل
 انها لم يطن العطف اجمع من قال لا ترتب قوله حينئذ سألوا عنه عن السعي مثل الصفا والمروة بايها ينبت
 قال سيدنا بما بدأ الله ٢ برتبة قوله ان الصفا والمروة فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا ولما احتاجوا الى السؤال
 ايضا لانهم كانوا اهل لسان وعقله ٢ وادكروا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف في استيفاء هذا الواو
 وقوله نعم لم ينال من طاع الله ورسوله فداهتدي ومن عصاهما قد عوى يسبح طبع العزم انه قل ومن عصي الله
 ورسوله قد عوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما افرق الحال بين ما علمه الرسول ٢ وبين ما قاله كذا السائل
 ولكن نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وعند الاستقراء والماثل في الجمع ككلامهم يتبين ان الواو للجمع المطلق
 لا للترتيب فان العرب تقول حالي زيد وعرفنيهم من هذا اجتماعهما في المجرى من غير عرض لغارنه ولا يردك لو كان للترتيب
 والمقارنه لما صح ان يقال عرفت بعد او قبله لانه لا يجمع تكوينا تكرارا او تنافضا ولا تنافضا قوله ادخلوا الباب سجدا
 ولو لاحظنا ان عكسه في الاعوان لا احاد القصة ولان القادح للترتيب مع القرآن يعلم ان يكون الواو لغارنه الترتيب
 والقرآن في التكرار لانه خلافا لاصل فاما الاحواب عن تناسلهم فلان البداية بالذكر فيمنطق الكلام
 على زيادة عناية التكلم بذلك الشيء فظهر نوع قوة صالحه للترتيب فذلك رجع النبي ٢ عن التقديم فقال ابدأ يا
 بدأ الله ٢ وصار الترتيب اجبا فعلة او بقوله لا بالضرر كقوله ٢ وادكروا واسجدوا لا يفيد الترتيب وثنا عرفة تاجهم
 كقوله ما عرض بقوله واسجدوا في القيام مقدم الركوع على ما عرفت فذلك عرف الترتيب كذا ردة علم على الاعوان
 لم يكن لافاد الواو للترتيب لا لارتبب معصيتهما لعدم انعكاس احدهما عن الاخرى بل لتوكل اسم الله على ذكره
 سبيل التعظيم قوله وفي قوله لغارن الموطوء الى اخره متدارد لما رجع بعض من اخذ ان الواو للترتيب عند الترتيب
 والمقارنه عندهما دليل من الملهوسين انه اذا قال لغارن الموطوء ان دخلت الدار فطال وطال وطال وطال فطال فطال
 واحد عنده وبلا عنده فلو لم يكن لغارنه عندهما معنى لرفع الاول ولغى الثاني والثالث لعدم الحاجة الى الترتيب
 لو لم يكن للترتيب لوقف حمله كما علقن معان في غير الموطوء انما نطقن الى اخره اي ليس الامر كما زعموا بل الواو
 لطلن العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف من الملهوسين بناء على كسفه بغير العلم بالثالث بالشرط

في قوله لا يجوز التوقف والاحمال والحرمان من الممنوع وهو نوعان من الرجل عن الشيء كقولك لا تأكل من هذا الخبز
 وهو موضوع من يديه ومنع الشرع الرجل ان يضع الخبز من يديه فاصالة الحرمان الى الفعل كان قبل النوع الاول
 والى العين من النوع الثاني ذكر صاحب الميزان لم يحتج الى انكار حرمان الاعمال احرازها عن منة فاضة منهم القاسد
 في نفي خلق افعال العباد عن الله لما ان بعضها فصح وخلش العبيد فتح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا لا يخرج هذا فيرد
 عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستند في حرمة المحرم فانكروا اضافة الحرمان الى الاعيان قوله وسئل فاذكر ما جرد
 المعاني فانها تنقسم الى خمسة وجان وبعض المسائل مني عليها فلا بد من ذكرها اعلم ان لفظ الحروف يطلق على حروف التهجئة
 التي هي اصل تراكيب الكلام وعلى ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل على معنى في غير ما قد في علم النجوم اطلاق
 لفظ الحروف من سبيل المذكور في هذا الفصل بطريق التعليل لان بعضها اسما مثل اذا ومنى وغيرهما وحروف العطف كترها
 ونوعا فابتنها وقال قالوا ولما طعن العطف اي لم يطن الجمع من غير عرض لغارنه كان نعم بعض اصحابنا على قولك يوسف
 ومحمد ولا يردك نعم البعض على اصله حينئذ وكما رجع بعض اصحاب السامعي وعند جمهور العلماء من اعد اللفظ وتوكل
 انها لم يطن العطف اجمع من قال لا ترتب قوله حينئذ سألوا عنه عن السعي مثل الصفا والمروة بايها ينبت
 قال سيدنا بما بدأ الله ٢ برتبة قوله ان الصفا والمروة فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا ولما احتاجوا الى السؤال
 ايضا لانهم كانوا اهل لسان وعقله ٢ وادكروا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بلا خلاف في استيفاء هذا الواو
 وقوله نعم لم ينال من طاع الله ورسوله فداهتدي ومن عصاهما قد عوى يسبح طبع العزم انه قل ومن عصي الله
 ورسوله قد عوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما افرق الحال بين ما علمه الرسول ٢ وبين ما قاله كذا السائل
 ولكن نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب وعند الاستقراء والماثل في الجمع ككلامهم يتبين ان الواو للجمع المطلق
 لا للترتيب فان العرب تقول حالي زيد وعرفنيهم من هذا اجتماعهما في المجرى من غير عرض لغارنه ولا يردك لو كان للترتيب
 والمقارنه لما صح ان يقال عرفت بعد او قبله لانه لا يجمع تكوينا تكرارا او تنافضا ولا تنافضا قوله ادخلوا الباب سجدا
 ولو لاحظنا ان عكسه في الاعوان لا احاد القصة ولان القادح للترتيب مع القرآن يعلم ان يكون الواو لغارنه الترتيب
 والقرآن في التكرار لانه خلافا لاصل فاما الاحواب عن تناسلهم فلان البداية بالذكر فيمنطق الكلام
 على زيادة عناية التكلم بذلك الشيء فظهر نوع قوة صالحه للترتيب فذلك رجع النبي ٢ عن التقديم فقال ابدأ يا
 بدأ الله ٢ وصار الترتيب اجبا فعلة او بقوله لا بالضرر كقوله ٢ وادكروا واسجدوا لا يفيد الترتيب وثنا عرفة تاجهم
 كقوله ما عرض بقوله واسجدوا في القيام مقدم الركوع على ما عرفت فذلك عرف الترتيب كذا ردة علم على الاعوان
 لم يكن لافاد الواو للترتيب لا لارتبب معصيتهما لعدم انعكاس احدهما عن الاخرى بل لتوكل اسم الله على ذكره
 سبيل التعظيم قوله وفي قوله لغارن الموطوء الى اخره متدارد لما رجع بعض من اخذ ان الواو للترتيب عند الترتيب
 والمقارنه عندهما دليل من الملهوسين انه اذا قال لغارن الموطوء ان دخلت الدار فطال وطال وطال وطال فطال فطال
 واحد عنده وبلا عنده فلو لم يكن لغارنه عندهما معنى لرفع الاول ولغى الثاني والثالث لعدم الحاجة الى الترتيب
 لو لم يكن للترتيب لوقف حمله كما علقن معان في غير الموطوء انما نطقن الى اخره اي ليس الامر كما زعموا بل الواو
 لطلن العطف عند اصحابنا جميعا وانما الاختلاف من الملهوسين بناء على كسفه بغير العلم بالثالث بالشرط

لا انها

ب
علقن

لان

لا انها اوجبت الواو للمقارنه او للترتيب لهذا الوجه وقال انت طالق وطالق وطالق لا تنع الا واحدة بالانفاق
 فلو كانا خلافا في معنى المسئلة الاولى باعتبار موجب الواو وليس بالاختلاف في المسئلة من عند لحيي سمع ذكر
 الطلاق متعاقبه وطالق الثاني والثالث حمله باقصد موقوف على الاول لا محالة في افاده المعنى فعلق الثاني بعد
 تعلق الاول فكان الاول تعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فاذا علق بهذا الترتيب
 تميز كذلك ايضا لان اجراء منزل على الوجه الذي تعلق وعندهما تعلق بالشرط بلا واسطة فكذلك يميز ان حمله عند
 وجود الشرط وذلك لان الجملة الناقصة الشرط كما لم يرد مرة اخرى كما قال لردخلت الدار فان طالق ان دخلت الدار
 فان طالق متعاقب الترتيب بدخلك واحدة كالوكرر الشرط صدقا كذا في الجماع قوله واذا قال لغارن الموطوء الى اخره هذه المسئلة
 تومر الواو للترتيب فانما هو قوله لغارن الواو للترتيب بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لصدوره من اهله في عمله
 وليس في الكلام ما يدل على القران ولا في اخره ما يفيد اوله لتوقف الاول على الثاني والثالث فيقع الاول لغا الثاني والثالث
 لعدم محل الوقوع لا لفساد في التكلم ولان الواو للقران وقال مالك والشافعي واحمد بن حنبل اللين بن سعد
 ورابع سله ليلى يطلق بلا ان يجمع حرفا يجمع كايجمع بلفظ اجمع فصار كما لو قال انت طالق بلا ولكن هذا غلط لما بينا
 ان الواو لطلن العطف لا للقران ثم على قولك يوسف بنع الاول قبل الفراغ عن التكلم بالثاني وعند جمهور عند
 الفراغ من التكلم بالثاني يجوز ان يلقى كلامه شرطا او استثناء فيغير اوله وما قال ابو يوسف اخره وقوع الاول لو كان
 بعد الفراغ من التكلم بالثاني ينبغي ان يتعاقبا جميعا لوجود الحمل مع صحة التكلم كذا قاله سمسلا به قوله واذا
 زوج امتن الى اخره اذا زوج الامتين فضولي في غير ذلك الموضع ان زوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه مملوكة
 بطل نكاح الثانية كما لو اعقبها بكلاما من مفصلين ولو اعقبها معا لا سطل نكاح واحدة منهما وهذه المسئلة
 تومر ان الواو للترتيب فقال انما سطل نكاح الثانية لغوات حمل الاجازة لا لاقضاء الواو للترتيب فذلك لان علق
 الاول بطلن جملة الوقت الثانية يعني بعدما اعقبنا الاولى لا يبقى الثانية بخلاف النكاح الموقوف لانه لا حل لانه في
 مقابل اخره حال توقف نكاح الامة فانه اذا تزوج امته نكاحا موقوفا ثم تزوج بها حرة او موقوفا سطل نكاح حرة
 اصلا لان حال الموقوف حال النكاح الامة الى اخره والنكاح الموقوف معتبرا بتدبير النكاح وليس له ان يمتد
 النكاح منقضية اخره فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعقبها بخلاف ما اذا
 زوج اختن في عقدتين بغير اذن الزوج فبطل نكاح الاولى ونكاح الثانية بطل نكاحها كما اذا اجازها معا
 فها ولو اجازها مسفقا بطل الثاني لان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام على اخره كما توقف على الشرط
 والاسسنا واذا لم يغير لا سوقف في مسئلة الاختن اخر الكلام بغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى
 واذا ضم اليها بطل نكاحها لجمع بين الاختن اذا اتصل به اخره سلبت عنه الجواز فانه باخره ينسحب وفيه ان سطل نكاحها
 موقوف على اخره لانه لا لا افضا واو العطف القران بخلاف ما اذا اجاز مسفقا حسن نكاح الاولى لان صفة الكلام
 سوفت على اخره لانه موقوف بشرط الوصل فاذا كان منفصلا عنه لا سوقف قوله وقد يكون الواو للمحال اعلم
 ان الاصل في الجملة الواقعة موقوفا على حال لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم الكلام الا بعد ان يكون هناك تعلق
 ينظم معانيها فاذا وجدنا الاعراب فدينا ولي شيئا بدون الواو كان ذلك لبلا على تعلق هناك معنوي فذلك يكون
 مغنينا

عن كلف معلق آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها مستقلة بغاية غير متحققة باجملة الساتر كافي بحال الموكلة وغير
منقطع عنها بل هي جامعة بينهما كما ترى نحو جلي زيد ونسبه بعد ويبسط العذر ان يدخلها في الجمع بينها وبين الاول
مثله نحو قام زيد وقعد زيد لان الواو ملحق بالجمع والاحتجاج الذي بين الحال في حال من نحو زنا الاستعارة في نحو سعادتها
لمعنى الحال عند الاحتجاج واذا كانت هذا فاعلم انه اذا قال العبد اذ الى الفاء وانتهى لا يعنى الا بالاداء لان الواو ملحق بالاداء
لا يحسن العطف منها لان الحمل الاول في فعلية تليبية والناشئة اسمية خبرية ومنها كمال الاستعارة فلا يحسن العطف لعدم
الاتصال بين الحملين لا بد منه على ما عرفت فذلك جعلوها للحال ولما صارت الحال في الاحوال شدة وطولها فمقتضى كمال
تعلق الخبرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار واكتبته فانه طالع على تعلق الطلاق بالاداء فلهذا لا يدخل في حال
ان ادت الى الفاء فاحسب من هذا مقرر عام ان كلف فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت
في قوله انه حر فيقضي له كونه احرية سرطا للاداء كما في قوله انت طالق واسد ريشه اذ انوى التعليق كان المراد
سرطا للطلاق لا عكسه واذا عرفت ذلك كان خبره سابقا على الاداء لان السطر مقدم على السطر ولا يمكن ان يكون
واذا اسغى التعليق كان خبره واقف في الحال فلما اخواب عن من جوه احدها انه حر بان العطف كقوله عرضت الناقة
على الخوض اى الخوض على الناقة وهو سابق في الكلام فيكون المقدير كن خراوات مؤداة اى انت خرمي منه احواله
واما حمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء ما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التخييل وليس في الكلام
فيجوز الاداء فكيف يصح تعلقه بالملم يصح العلم بظاهره ولا يمكن العلم بالعطف ايضا جعلناه مراد القلب الذي هو متعينة
من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاه والناشئة في قوله وانتهى من الاحوال المقدره كقوله فقال
فادخلوها خالدين اى ممددين الخلود في حاله الدخول من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم عدم وجوب خبره في الحال
فكأن معناه اذ الى الفاء مقدر الخبر في حاله الاداء وكان خبره متعلقا بالاداء والتالى لم يحمله الواقع حاله
فما مقام جواب الامر بل لا مقصود المتكلم فاخذ حكمه ونصبه معنى الكلام اذ الى الفاء تصح حراجه كان خبره متعلقا
بالاداء ووصل به اذ ادخل خبره حال الاداء اى وصفه لا سبب الاداء اذ الحال لا سبب في الحال والصفه
لا سبب في الموصوف قوله وقد يكون لعطف الجملة اى قد يكون الواو لعطف الجملة لا كما زعم البعض انه للعظم
او لا ابتداء فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالتي بلا ما وهذه طالتي وطلعت البانية واحده لان
الشركة في الخبر انما كانت للافتقار فاذا كانت مامة معدده لبل الشركة وكذا في قولها طالقتي وكذا الفاء الواو
لعطف الجملة عند لي حتى اذ اطلقها لم يحمله شي وقال لا ان الواو ملحق بالاداء حاله المعاضة اذ اخل عقد
معاضة فبصرف شرطها لما بينا ان الاحوال شرط يجب الالف عليها اذ اطلقها كما في قوله اعمل هذا الطعام ولكنهم
ولم ان العطف حتمه وحملها على الحقير واجبه حتى يقوم دليل على انها معنى المعاضة لا يصح معارضا لانها
لا بد من الطلاق لانه سئل عن المال اذ عاده الكلام الامتناع عن العوض في الطلاق في العاقبة لا جارة لانها
لا يوجد بدونه وبذلك لعل العوض اذا دخل صار معنا من جانب الزوج بان قال انطالق على الفاء واذا الى الفاء وانت
طالقتي حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاضة اصليا لما صار معنا ويصح رجوعه في النكاح وسائر
المعاضات واذا كان كذلك لا يصح معارضا لان العارض لا يعارض الاصل في قولنا والفاء للموصل والتعقيب

محملة

الناو

فيل قول الموكلة غير الفهم

اي جواب

اي وجوب الفاء وجود الساتر بعد الاول بعزمه اى بدون تطاول المدة بينهما فالعبد لقاهر اصل الفاء الاتباع والعطف
فمعنى كلف الا انه لا يعنى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع مقدر اعر العطف كما في حركات شرط الفاء
فعرف ان اعرف المعنيين من الاتباع ومعنى قوله وان لطف هو ان ضرورة التعقيب راجح الساتر عن الاول
نمنا ان كل ذلك الرأى بحيث لا يورث التلوم بل كذا كان مقارنا والعرض ليس بوجه له ومعنى قوله فالنظر لمرسل
الثانية بعد الاولى لا تراخ اى غير ان يستغل بينهما بعمل اخر او نحو الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل
قولنا انما لا تستعمل احكام العطف اى لا تطبق الفاء للتعقيب في احكام العطف لانها مرتبة على العطف
ولهذا لو قال لا خربت منك هذا العبد لكذا وقال الاخر فهو حر انه قول ليسوع ويعنى لانه ذكر احرية بحرف الفاء
عقب الاجاب وبى المرتب ولا يرتب العقب على الاجاب الا بعد ثبوت القول فثبت ذلك بطريق الاقضاء خلا
قوله وهو حر او هو حر حيث لا يكون قولنا ليسوع لعدم ما وجب التعقيب من حيث لا يرد الاجاب بل جعل
اخبارا عن احرية الثابتة قبل الاجاب ولقولنا ليسوع بان جعل انشاء الخبر في الحال فلا يثبت القول بالشك
قوله ويدخل في العطف الاصل ليدخل الفاء على الاحكام لتاخرها عن العطف ولا يدخل في العطف الا حلالا
تاخرها عن الاحكام الا انها قد يدخل في العطف على خلاف الاصل ليشط ان يكون لها دوام لانها لو كانت اية
لكانت حالة الدوام متراجحة عن ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم ابشر فقد نال الغوث اى
المغث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الاشارة باق وبقي هذا فاء التعليق لانها معنى لام التعليق ولهذا
لو قال اذ الى الفاء فانت حر بعنى في الحال لان معناه اذ الفاء لا تكرر ولم يجعل معنى التعليق اى تعليق
الخبر بالاداء كما هو مقتضى الفاء والاداء صالحه لاضافة الخبر اليه وبصره كما قال ان ادت الى الفاء فانت حر
لانه لو جعل كذلك لاحتج الى اضمال السطر والاضمار خلاف الاصل فلو صح الكلام بدونه لا يضر اليه من غير
ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العطف ايضا خلاف الاصل كما بينا انا نقول فمادهما على حقيقة الفاء و
لان العطف لما كانت مستندة بحصل الترتيب فكان اول الاضمار كذا وضحت فان الاضمار وان كان خلاف الاصل
وضعه على كسره الفاء كذا ووجه فينبغي ان يكون هو اول قولنا وسنعار معنى الواو الى اخره اى وتعار الفاء
معنى الواو في قوله على درهم فدرهم حتى لزمه درهما لان الفاء للترتيب لا يمكن رعايته مهنه لان الترتيب هو
العدم والماحر من الشئ زما نا وهذا يحقق في الفعل دون العين ولهذا يقال هذا اول وهذا اخر
واما يقال من ان ثبتت الا او جلس او قام وكوه والدرهم في الذم في حكم العين فلا يتصور فيها الترتيب فحجب
الفاء عبارة عن الواو بخلاف المشاركتها في نفس العطف بصره كما قال درهم درهم مصرفا الرتبة الى الجواب
وقال الساتر لزم درهم واحد لان موجب الفاء لا يحقق في الدرهم كذا ذكره ولا يمكن حرجه الى الوجوب ايضا لان وجوب
الثاني بعد الاول متصلا لانه يتصور اذ لا بد من ثبوت خبره سببه في وجوب الاول فينضم الاخير فيحمل على انه
جملة مستندة محدودة في الترتيب اذ كثر الحق فيضمون جملة الاولى كانه قال درهم درهم ولكن نقول مستند الاضمار
فيه ترك الحقيقة والفاء الفاء وكل وجه لا يساوي قوله على درهم درهم والحقيقة احرى باعتبار الفاء فاما ان
وقد ذكرنا وان تركت الحقيقة ووجه فقه اعتبارها ووجه لانه ان كانت معنى الرتبة فقد حصل معنى العطف
الذي هو اصله من هذا الحرف

بصحة العطف في الوجوب فكان احق مما قاله السانعي قوله ولم يراخ على سبيل الراخي وهو
ان يكون بينهما صلة ولم يراخ ان يقال ضربت زيدا عمرا بغيره لا يصح ذلك الفا واختلف اصحابنا في ظهوره في الراجح
فقال ابو حنيفة نظيرة التكلم والتكلم بمنزلة ما لو سكنت ثم استأنف قولك بكذا الراخي اذ لو كان الراخي الحكم دون الحكم كان
معنى الراخي موجودا من وجوده وان هذه الكلمة دخلت في اللفظ فبطلانها اذ الراخي فيها ايضا قد بطلانها بطلان الحكم
وعندهما نظيرة في الحكم دون التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يحل منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فسق
الانصال للظن اعاده الحق لللفظ قوله حتى اذا قال نتيجة هذا الخلاف يعني اذا قال الخبر الموطوء انطالق في مطلق
ثم طالق لم يدخل في الدار عند مع الاول لمعوما بعد كانه سكت عن الاول لو سكت طلاقا وحصة يلغونها ما بعده كذا
بهنا ولو قدم الشط والمسلح لما لم تكن الاول وقع الثاني ولما الثالث عندنا عندنا وعلى اطلاق
بالدخول المسكين اعني عدم الشط وما خيره ويزل على التمسك على اعتبار معنى العطف مع كل الشط واعتبار
معنى الراخي مع مرتبة عند وجود الشط فاذا لم يكن موطوء عند وجود الشط يتبع واحدة في الفصلين لو كانت موطوءة
يفع فيهما ولو كانت موطوءة عند التعلق بآخر الشط ينزل الاول في موطوء والماني في الحال لوجود المحللة وتعلق الثالث
بالدخول واذا قدم الشط بطل الاول وقع الثاني الثالث عندنا عندنا وعلى الكل فيما وتطلى لما عند الشط
قوله وفي قوله عن الاخره اذا عجل الكفاية بالمال بل الحث لا يجوز عندنا وقال السانعي يجوز قوله مع من خلف على من
وراء غيره خبرا منها فليكن بينهما مليات والذي هو خير شيع الكفاية قبل الحث وما روى في رواية اخرى فليات
والذي هو خير لم يكن بينهما محول على الوجوب وهذا على الجواز ولما روى عنه قال فليات والذي هو خير ليكن ميمنة
رب والربوب للوجوب السبع فليكن بينهما حقيقة هذه الرواية لا مكان العلم بها لان الامر بالتكفير سقي على حقيقة اذ الكفاية
واجبة بعد الحث بالاجماع وهذه الرواية هي المسنوعة ولا يعارضها الرواية الاخرى لانها غير مسنوعة كذا في الاسرار
اولا لو كانت كان ثم فيها محول على الواو لعددا العمل بحقيقة لان التكفير قبل الحث ليس واجب بالاجماع وانما الكلام في
الجواز فان قيل بما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان تركه على حقيقة الامر ونما قلناه عكسه فم نرجع ما ذكرتم قلنا
لكن وجوب الكفاية هو المقصود من سوف الكلام اذ المقصود الاصل من الميمين البر والكفاية خلف غير ذلك
ما هو راجع الى المقصود على الحث على من عكسه وبان فمنا ذهبت اليه ترك الحث من وجب واحد وهو ترك العمل بالاطلاق
لان التكفير بالصوم قبل الحث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير مستطلقا غير مقيده بالمال وكان ما قلناه احق
ح ان فمنا ذهبت اليه ترك الحث بوجبه اخر وهو انه علم على التكفير بالامر من الحث بوجبه اخر وهو ان الجواز انما بعد عدم
لا علم بالخبر اصلا وانما جعلنا ثم جارعا للواو دون الفاعل لانه لا يوجب له لا لفا بوجبه البر ما يوجب فلا يحصل الخبر
ولا سال لما صار معنى الواو سقي ليجوز كفاية ما كان علاما لمطلبي العطف لانا انما حملنا على الواو لسقي الامر على حقيقة فلو قلنا
بالجواز كفاية ما كان لا يحصل هذا المقصود لجعلنا مقيدا بترك الكفاية على الحث الميمين خلاف النسابة اصل اللغوي والقسيم
بالميمين لانهم كانوا يسمون بامانهم على التحالف وسمى المحلوف عليه بالنسبة بها ومنه الحديث الامن موشه في جميع المعاني كذا
في المغرب قوله وبان لا يثبت ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضرب عن الاول شيئا كان او وجبا والاثبات للسانح
للماني على سبيل التدارك للخلط قوله حاني زيد بل عمرا او لا بل عمرا فانما بينهم منه الاخبار التي عمروا خاصة ولو قلت حاني

زيد بل عمرا

هذا هو الوجه في الجواز
فان قيل بما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان تركه على حقيقة الامر ونما قلناه عكسه فم نرجع ما ذكرتم قلنا
لكن وجوب الكفاية هو المقصود من سوف الكلام اذ المقصود الاصل من الميمين البر والكفاية خلف غير ذلك
ما هو راجع الى المقصود على الحث على من عكسه وبان فمنا ذهبت اليه ترك الحث من وجب واحد وهو ترك العمل بالاطلاق
لان التكفير بالصوم قبل الحث لا يجوز بالاجماع والامر بالتكفير مستطلقا غير مقيده بالمال وكان ما قلناه احق
ح ان فمنا ذهبت اليه ترك الحث بوجبه اخر وهو انه علم على التكفير بالامر من الحث بوجبه اخر وهو ان الجواز انما بعد عدم
لا علم بالخبر اصلا وانما جعلنا ثم جارعا للواو دون الفاعل لانه لا يوجب له لا لفا بوجبه البر ما يوجب فلا يحصل الخبر
ولا سال لما صار معنى الواو سقي ليجوز كفاية ما كان علاما لمطلبي العطف لانا انما حملنا على الواو لسقي الامر على حقيقة فلو قلنا
بالجواز كفاية ما كان لا يحصل هذا المقصود لجعلنا مقيدا بترك الكفاية على الحث الميمين خلاف النسابة اصل اللغوي والقسيم
بالميمين لانهم كانوا يسمون بامانهم على التحالف وسمى المحلوف عليه بالنسبة بها ومنه الحديث الامن موشه في جميع المعاني كذا
في المغرب قوله وبان لا يثبت ما بعده اعلم ان كلمة بل موضوعة للاضرب عن الاول شيئا كان او وجبا والاثبات للسانح
للماني على سبيل التدارك للخلط قوله حاني زيد بل عمرا او لا بل عمرا فانما بينهم منه الاخبار التي عمروا خاصة ولو قلت حاني

ولو قلت ما جاني زيد بل عمرا ومحمدا من احدهما ان يكون التعدي بما جاني في زيد بل ما جاني عمرا والثاني لم يكن المعنى بل جاني
وكيف لا استدراك الفعل وحده دون الفعل وحده النفي معا كذا قال الامام عبد القاهر وقد حمل عليه كذا ما اكبر
للفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضرب عن الاول بل اذا كان الصدد محتملا للرد والرجوع فان كان لا محتمل ذلك صار
منزلة العطف المحض فيعمل اثباتا لثاني مضمونا على سبيل الجمع دون التمسك فاذا قال الموطوء انطالق واحد بل ينتن
نطالو بلنا لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان خلاف الاول قوله على الف درهم لفلان بل الفان فانه بمنزلة الفان استحسانا لان
المراد مثل هذا الكلام عادة تداركه بنفي انفراد ما اقربه او لا يولي بنفي اصله الا ترى لاصل داخل في الكلام الثاني فلو صح
التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شئ واحد وذلك لا يخلو فليعلم ان التدارك في هذا بابا ثبات الزاوية التي فيها
اول الكلام تعديرا فانه قال على الف درهم مع غيره ثم استدركه بقوله بل الفان كما يقال لا تجزى بل جاني فاما جاني
رجل بل جاني في سبوتون بل سبعون فكل في يد يديه ثلاثة آلاف وهو القياس لان كلمة بل لا استدراك للخلط بالجمع
عن الاول ويجوز عن الاقوال بالالف باطل وافراره بالالفين على وجه الاقامة مقام الاول صحيح فليعلم لما لان كما لو قال
لامنه انطالق واحد لابل ينتن ولكننا نقول لانه التدارك في الاعداد بان سقي انفراد الاول كما جاني كانه بالاول
ومعناه الاخبار يمكن كائنا ما كانا والاثبات فلا محتمل تدارك للخلط لانه اخرج عن عدم الى الوجود ولا يصور الغلط فيه
لانه بعد ما لم يكن نفسه فاما الخبر فيعمل الصدوق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ومع الكذب والطلاق من سبيل الاثبات
ولا يصح رجوعه ومطلوبه لا ما والا قرار من قبل الاجابة فيعمل التدارك لو كان لغرض الموطوء انطالق واحد لابل يمين
مع واحد لانه فصلها اثباتا للماني معام الاول لم يكن لان المحل لم يتعد ما بانث الاول قوله ولكن لا استدراك
بعد النفي اعلم ان كنه استدركه ما مقدرة الجملة التي قبلها من التوهم بحقوق كذا رأت زيدا لكر عمرا فليعلم لم يتوهم ان
كنم عمرا غير ميمري فان انت هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من جملتين احدهما ان كنه استدركه به بعد النفي خاصة بخلاف بل
فانه يستدركه بعد الاجابة النفي جميعا وهذا اذا عطف مفرد على مثله واماني الجملة فيمكن كنه في جملته بعد النفي والاثبات
والثاني لم يتوهم لا استدراك هذه الكلمة اثباتا ما بعده واماني ثبوت ما قبله فليس احكام بل بوثبات بدليله وهو صحيح النفي بخلاف بل
فانه وجهه وضعا ثبوت الاول اثباتا للماني قوله عن ان العطف الى اخره الاستثناء منقطع بمعنى كنه من قوله ولكن لا استدراك
اي كنه العطف بطريق الاستدراك انما يصح عند اتساق الكلام الى ان ينقطع وذلك بطريق احدهما ان يكون الكلام متصلا ببعضه
ببعض غير منفصل لتحقيق العطف والماني لم يكن محل الانباء فيعمل النفي لكر الجمع بينهما ولا تناقض اخر الكلام اوله فاذا
فان احد المعنيين لا يشترط اتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا مثال فوات المعنى الاول رجل في يد عبد فاقربه
لا سبيل فيقال للمقر ما كان في قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر الثاني وهو فلان وان فصل برز على المقول الاول لا قوله
ما كان في قط تصح بنفي ذلك عن العبد فيعمل لكر نفي عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا رد للاقرار ورجع العبد
للمقول الاول فيعمل لكر نفي عن نفسه الى المقول الثاني فيكون تحويلا لا رد للاقرار وبصير فبالا مقوله لغيره فاذا وصل
اي قوله لكنه لفلان كان فصله بمانا انه فاه اي المكن من نفسه الى الثاني لانه ثناء مطلقا واذا فصله كان من انفسا مطلقا اي
نفي عن نفسه اصلا نفي الى احد الاما انما اذا رجعت خبرا من مولاها
بانه درهم معال المولى لا اجتمعا لشكاح ولكن اجزى بها وجمسين او قال ولكن اجزى ان زدني حسي من لهدا صريح لشكاح
الناحية لكها لما اشتركا في الاستدراك

كذا ورد في الاسناد في
الجيل ولكن هذه اشكال
لان كنه المستدرة ليست
من توف العطف بل من حروف
الناحية لكها لما اشتركا في الاستدراك
اورده

وجعل كبر مقتدا لانه نفي فعل واساسه بحسنه فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفي الاجازة واساسها لا يحسنه العطف فترد
العقد بقوله لا احسنه ونكون قوله ولكن احسنه بانه وحسين ابتداء بعد الانسحاق والمهرية النكاح من الزيادة حتى يصح
وبقوله فلا سغير العقد سغيره قوله واو لاحد المذكورين اعلم ان او يدخل من اسمين واكثر او من فعلين فتناول
احد المذكورين باعتبار اصل الوضع وقيل ان او لا يجوز للشك وفي الامر بالخبر نحو هذا او ذاك او لا باحد نحو طالس
احسن او ابن سمرين فلهما السمتما واليه مال القاضي ابو زيد والصحيح ما ذكرنا او لا لان الشك ليس بمقصود حتى يوضح
للمالك لان الكلام وضع للافهام وليس في التشكيك فقام فلا يكون مقاصده الانتهاء الاخبارات فيضي الى الشك
باعتبار محل الكلام فانه اخبر عن محض احدهما في قوله حالي زيد او غيره ومعلوم ان فعل المحض في محض احدهما عيننا لا تكن الا لا تصور
الفعل من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى المعين ولكن بملة السامع فوقع الشك فظهر الشك في وقوع اتفاقا لا قصدا
وكذا الخبر ثبت محل الكلام ايضا لانها اذا سمعنا في الانشاء تناولنا احدهما غير غير والاشياء لا يتناولها تصور
في غير المعين من غير ضرورة التمكن من الايمان والاشياء ولهذا لو اخذنا احدهما بقولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك وهذا اقل
في الفصل ان او وامر واما ان لا ثبوت لتعليق الحكم باحد المذكورين وهذا ذكره ابو علي الفارسي في الايضاح قوله وهذا
الكلام في قوله هذا حرا وهذا او قوله احدهما انشاء محتمل لخبر اي انشاء اخر به ويصلح ان يكون خبرا اخرية سابقة لانه
اصل وضع خبر فقولك احدهما عالم الا ان تقتضي تقديم الخبر عنه على ما عليه وضعه فانقض حرة سابقة عليه ليصح اختيار
فاذا لم يكن اخرية سابقة جعلنا هذا الكلام انشاء صحيحا لانه ان ثبوتها في لانه فضا انشاء اخبارا حقيقة حتى
لوجه من وجهه وقال احدهما لا يحق العقد كذلك الزيادة لانه انما جعل على الاخبار ولكنه جعل انشاء في الشرح في الاصل
الخبر فوجب الخبر على احماله ان يبان اي على احتمال المرئى الذي يلزم من الخبر وهو الاخبارا في اختياره وللمعنى احدهما
بيان حتى جعل البيان وهو اختيار والعنق احدهما انشاء ووجه حتى شرط قيام المحل حال البيان فانه لو مات احدهما لم يكن
تعيين للثبوت للعنق لان الانشاء في المعلوم لا يصح ولو كان اظهارا لم يكن وجه لا يشترط قيامه واظهارا لم يكن وجه حتى يجوز على البيان
لو كان اختيارا لو كان انشاء مطلقا لما كان محجورا لان المرء لا يجبر على انشاء العنق واذا اجمع في ثبوت انشاء واظهار
علمنا في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة واذا اطلق احدهما في نسيانه ولم
يكن دخل من فزوج اختا احدهما من بين الطلاق في احت المتزوج جاز له نكاح الاخت فاعتبر بعد ان اظهار العدم التهمة
اذ يمكن انشاء الطلاق في التي عيشتها وتزوج اختها ولو كان دخل من لا يجوز نكاح فاعتبر انشاء في حق العدة مكان التهمة
الاولى لا يمكن من ذلك انشاء الطلاق في الحال قوله واذا دخلت في الوكالة اي اذا دخلت كلمة او في الوكالة فان قال
وكلت فلا تأسع هذا المبرح الوكيل اسحسانا كما لو قال وكلت احدهما واتهما باعه صح ولا شرط اجتماعهما على البيع
ولا يصح التوكيل فيما سألها المأمور وكذا لو قال يبع هذا العبد وهذا صح وله ان يبيع ايها انشاء كما لو قال يبع احدهما
لان في موضع الابتداء للخبر والتوكيل انشاء والخبر لا يمنع الامتنان لانه يمكن الاتيان باحدهما كما في السكينة احد
الاشياء الثلاثة بخلاف البيع والاجارة اي اذا دخل او في البيع او في الامتنان فان قال بعتك هذا العبد وهذا او بعت منك هذا
العبد عشر او عشرين بعتك البيع للجملة وكذا لو دخل او في المستاجر والاجارة فان قال اجرتك العبد وهذا او قال اجرتك العبد
او قال اجرتك العبد بدينار او بدينارين بعتك الاجارة لان كلمة والخبر من له الخيار بينهما عن معلوم في المفقود عليه
او المفضل

لاخباره

او فلا ما

لواحد

او المفقود به نحو لاجلها تؤديه الى المنازعة وهي مفقودة للعقد الا ان يكون من الخيار معلوما في اثنين او ثلثة فان قال
بعت هذا او هذا على انك اخذت اخذتها شيئا في بيع العبد اسحسانا وعند دفعه والساقي لا يجوز وهو العباس في حاله المبيع
وجو الاسحسان لا يربطه اجاله بعد غير ذلك الخيار لا يفسد للمنازعة لان من الخيار يستند بالخبر فلا يصح جواز العقد بهذا
الاعتبار لكن يوجب هذا العقد معنى الخطر لندد عاقبته او يفسد كل واحد من العبدين المستقر العقد فيه وان لا استقرار والخطر مفقود
كالنظر فلما احتل الطرف في الدلالة الامام في الحل فحل لاصحاب الدلالة باعتبار الحل فان لم يكن لان الحاجة تتحقق في كل زمان لانه يحتاج
الى الخيار من شئ به او اخبار من شئ به لاجله ولا يمكنه من الحل الدلالة بالبيع فكان معنى ما ورد به الشرح في الحل فحل
في النظم اكثر من الدلالة لانها في الحاجة ما دون ذلك في الحل لا بد من الحاجة ما دون الدلالة فحل على كل الاوصاف جدي
ووسط ورجي وبصر الربادة لغوا كذلك الاسلاف فان قيل في البيع شرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد ومنها المعلق
بفسد العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الاطراف به قلنا نعم ولكن الحكم من غير ثبات اصلا ومنها الحكم بآب
في احدهما بآب فحق الحكم تارة بشرط الخيار اكثر في حق العقد تارة بشرط مبيعنا اكثر فاسنونا محاز الاطراف
ولا عال للمجاز الا لخلق خيار النظم عند ما في كثر من الدلالة بعد ثبات الدلالة معلوم مفسر لم يحوز خيار العبد اكثر
من الدلالة ايضا لانا نقول انما جواز الخيار النظم في كثر من الدلالة لا لا نريد عقول المعنى فلا يجوز الاطراف في قوله
الا ان يكون من الخيار معلوما يبيع بعمومه الى ثبوت خيار التعيين للكل والبايع والمسري هو اختيار الكثر في بعض
المساخرين من مشاخرنا وفي الجرد انه لا يجوز في حق البايع لانه شئ لدفع الحاجة وهو اختيار الاقوي ولا حاجة الى ذلك
في جانب البايع لان المبيع وكان مع قبل البيع وكذلك الحكم عقد الاجارة قوله وفي المهر كذلك عند ما قال
ابو يوسف ومحمد ان زوج رجل امرأة على الف حلة او على الفين الى سنة او على الف درهم او ما به دينار او مروجها على
على الف او الفين او على الف حلة او الف سنة لا حكم من المهر عند ما حال بل يستلزم الزوج اذا كان الحسن مفقودا
بان كان المالان محليين فصفا كذا الا في حاله او الف حلة او الف سنة او جنسا كافي للدرهم والدنانير فيعطى اي المهر من ثمنه
لان موجد من الكلة الحرة وقد تمكن العلم به فوجه القول به وهذا مع قول الشرح ان صح الحبة وان لم يكن الحبة مفقودا
كافي للف او الفين او الف حلة او الف الموجه لانه لا فائدة في الحبة من العلل والكثرة تجبر واحد وهذا
معنى قول الشرح وفي النقد ينحى الاول وقال ابو حنيفة حكم من المهر من المهر المأبى لهما لانه هو الواجب الاصل في
النكاح واما بقوله عند اذا كان له المهر معلوم وطعا ولم يوجد وجه للمهر اليه وهذا مع قول الشرح وعند ما يجب
المهر من عند من جنس في مدة الف حلة او الف سنة ان كان من المهر الفين او اكثر فالحكم بانها ان شاء الله
الف حلة وان شئت كان لها الفان الى سنة لانها التمت احد من الخطوط واما العدة واما الاصل والمقتضى
في ذلك محله فوجب الحبر وان كان من مهرها اقل من الف فللزواج الخيار يعطى ايها ان شاء الله وفي الكفارة ان في
اعلم من الواجب كفارة العبد الواجب في قوله ٢ فكفا ربه اطعام عشرة مساكين الاربعة في كفارة الحلف الواجب بقوله ٢ ففدية
وصيام او صدقة ونسك وفي جبر الصيد المأبى بوجه ذكره في جبر من المأبى في البيع الاربعة واحد من الحرة عبد المملوك
محبة بغير واحد منها فعلا لا نقولا عند من هو العفها وليس هذا واجبا محض او زعم بعض الفقهاء من العواقب من المعركة
ان الكفر واجب على سيد المملوك اذا فعل احدها سقط وجوب باقيها فتمسكوا في ذلك بان احراز احد الاشياء غير

وليس كذا فيهم شيئا ان عبد سبوت لانا اسم او ينصبنا فادان ويجعل له ينوب عليهم في حكم اسم معطوف على الاسم
 اي ليس كذا فيهم شيئا او التوبة عليهم ومن تعذيبهم ويطعن المسائل ما قال احسا سافنا قال الله لا يدخل هذه الدار او
 اذ دخل من الدار الاخرى ان هذه المسألة معني حتى فحتم دخول الاول او لا ولودخل الاخرى ولا بد في معنى لانه لما لم
 يكن من التوبة والاثبات او فواجب عذر العطف والكلام يحمل الغاية لانه محرم فحمل على الغاية مجازا فبصرفه قول الاخرى غايته
 لمعني فاذلها انما انتهت التوبة فلو دخل الاول بعد ذلك لم تحت كذا في عامه سروج اجامع الا ان تحت العطف باعتبار
 الشئ والاثبات غير من عند الحاجة فانه يجوز عدمه فالاول لم يحل بعذر العطف باعتبار عدمه فحمل منصرفا
 الثاني على ان لو قال او دخل بالرجوع سخي لم يصح العطف وشبهه الخبر او قال بعذرنا باعتبار ان فعله مع ان حكم الاسم
 بهما لا يصح الا باضارا فيبذل منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فذلك جعل معنى الغاية في قوله حتى للغاية كالي
 اعلم ان كلمة حتى ضعف الغاية في كلامهم وصلها كالمعنى الغاية وخلصها كالي في قوله حتى مطلع الجوز وان افرقا باعتبار
 ان الجوز حتى مجازا يكون خبرا من الخبر او اخر خبر من خبره نحو اكلت السمكة حتى راسها وبنت البار حتى الصباح ولا يصح
 حتى بغيرها او نكتها كما تعال لها نصها او نكتها لانها لا تليق بشرط في مجزور الى وعندنا ان النجاة ان ما بعد حتى ليس
 بدخولها قبلها كالي الى ودرج في سرح المثلج فحمل ما اكلت الراس وما بينهم الصباح في سرح السمكة والبار
 مكرها فالان حتى وابو نصر الصغار والامام البردي وعندنا امام عبد القادر ان ما بعد حتى داخل فاما قبله
 عليه المقصد وتابوا جارا له في ذلك الا ان هذا لا يقيم على الاطلاق بل يقولون ان كان الموكد بعد حتى بعصا الموكد
 قبله يدخل تحت ما مضى له الغاية والا فلا وعلى هذا انما نص المبرور في مقتضى ابن الوراق في العوض الغرائي المعاني
 وهكذا ذكر السرا في اضافة قوله وقد سئل العطف اعلم ان حتى يستعمل للعطف لمناسبة من العطف والغاية
 وهو التعاقب فالمعطوف بعد المعطوف عليه وكذا الغاية بعد المعطوف وكذا مع قيام حتى الغاية كقول العرب استنت
 الفصال حتى القرع من مثل عزير لم ينكح مع من لا ينبغي له ان ينكح لعل قدره والاستئذان هو ان يرفع يده بغيرها
 معاني حاله العذر والقصر حتى فرغ وهو الذي يفرق وهو بشر ابيض يخرج بالفصل فجعله عطفنا موقفا لانهما
 الاستئذان باستئذانها فكانت حقيقتها فاصرة حيث انها لم تخلص للغاية بولس ومواضعها الى الافعال ليز
 محملها في معنى الى اي مواضع كلمة حتى في الافعال لم يجعل غايته معني الى غير ذلك كونه مستدا كقوله سرت
 حتى دخلها او غايته هي جهته مستدا كقولك خرج النسا حتى خرجت ههنا وذلك لانها في الاصل للغاية وجوب
 العمل بها امكن وعلامه الغاية ان يحمل الصدر الامتداد فان صلح وضرر لانه وان يصلح الاخر والاعلى الانتهاء
 كالصباح في قوله ان لم اضربك حتى تصبح فان لم يستقم اي فان لم يوجد احد المعنيين المذكورين او كلاهما حمل
 على المحازاة بمعنى لام كي لنا سبعة من المحازاة وبها الغاية لان الفعل الذي يتوسطه يوجب اجزاء عادة كما ينبغي وجود
 الغاية وانما حمل على المحازاة اذا صلح الصدر سببا لم يصلح الاخر غايته حتى لو صلح الاخر غايته كونه الصدر صالحا للسبب
 كحمل لجان لم اضربك حتى يصبح بعدى جرو نظير ما لم يكن الصدر قابلا للامتداد موكد عبد جران لم يخبر فلانا
 باصغيت حتى يضربك حتى فلا عمل به من الغاية لان الاخر اذا لم يمتد لم يعمل به حتى للم كي فاذا اخرج ولم تفزع
 برة منه ونظير ما لم يكن الاخر صالحا لانها كقولك عبد جران لم اضربك حتى تضربني او ستمني تضربني ولم
 ولم يضرب

او

ما يلزم

الاعمال

لم يضرب المضروب بواضا ان الضرب فان كان فعلا ممتدا لكن الصنف الستم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء
 بل يودع الى زيادة الضرب فحمل على اجزاء موكد فان عذر ذلك حمل على العطف اي لم يضر لم يحمل على لام كي
 حمل مستغارا للعطف المحض وبطل الغاية بولس وهذا مسأله الزادات اعلم بان هذا ذكر الزادات في رجل
 قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تصبح او حتى تشك في يدي او حتى تسفح فلان او حتى يدخل الليل ثم ترك ضربه فحمل هذه
 الاشياء محب لان الضرب يحمل الامتداد بطريق التكرار فحمل على غايته فاذ امسح عن الضرب فحمل على الغاية محسلا
 في موضع فحمل على المحض عرفت في تركه بعذر العطف كما لو قال لرجل لم اضربك حتى تفكك او حتى يموت فهذا حمل على الضرب
 السدد باعتبار العطف لو قال لرجل عبده حر ان لم اضربك حتى تشك في يدي فاما فلم يضر لم محسلا لان قوله حتى يفسد دليلا
 على الانتهاء بل يودع الى زيادة الاتيان فلا يمكن حملها على حقيقة الغاية لانها لا يصلح سببا والعذر اصيل جازي فحمل على
 فكون المعنى لكي تغدني فكان شرط برة الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداة وقد وجد ولو قال لرجل عبده حر
 ان لم اضربك حتى تغدني عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح عامه للاتيان بل يودع
 الى زيادة الاتيان ولا يصلح اساءة سببا للفعل ولا فعل جازي للاتيان فحمل على ان المكاني في قوله يصلح لجازي
 فحمل على العطف المحض ليعلم الكلام فكان شرط البر وجوبه الا من حتى اذا اناد فلم يفسد اصلا تحت ولو
 تغدني من بعد غير من خارج عن اليوم برة واذا استعبر للعطف استعبر بمعنى الفاء ودون الواو لان الفاء للتعقيب
 فكان الحاصل بغير الغاية اسد فحمل على الاتيان والاصاق والتعقيب الاتيان اي وحروف
 المعاني حروف الجوز وسببت حروف الجوز لانها جازي معنى الفعل على الاسم او الاتيان الى الاسم نحو مررت بزيد والمال لزيد اما الباء
 فلما الصاق برة لا يستعمل العطف فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالتصريح احكام الشرح اسم الاصل في بعض النسخ
 ومطابقة ما دخل عليه الباء فهو الملتصق به والطرف الآخر هو الملتصق فذلك نصيب الاتيان حتى لو قال اضربك منك
 هذا العبد يكون من خطية جديفة يكون الكرمنا فيصح الاستبدال به فحمل قبل القبض اذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال
 به قبل القبض عينا كان او دنا ذلك الميسوط خلاف ما اذا اضاف العبد الى الكرم قال اضربك منك كخطية
 جديفة هذا العبد فان الخطية يكون سببا حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء
 للاتيان فاذا اقرت بالكرم فقد انقضت الكرم الذي هو اصل في البيع اذ المبيع اصل فيه حتى شرط وجوبه
 لصحة البيع والاصاق الاتيان يكون بالاصول والتميز في البيع تباع حتى لا شرط وجوده ليعتد خلاف ما
 اذا لم يقر الباء بالكرم فانه يكون هو الاصل لانه اضاف البيع اليه فكونه مبيعا والمبيع الذي لا يكون الا كالمسألة
 فشرط جديفة قوله ولو قال لرجل عبدي برة فلا فذلك اي لو قال لرجل عبدي برة فلا فذلك اي لو قال لرجل عبدي برة فلا فذلك
 على الحق حتى لو اخرج كذا لا يعتد بخلافه لو قال لرجل عبدي برة فلا فذلك اي لو قال لرجل عبدي برة فلا فذلك
 لان الاول شرط الاجابة الملتصق بالقدم لان الباء للاتيان فالحاق القدم لا يجوز وقبله دخول وجوب
 القدم فكان شرط الاجابة بطريق الصدق فلا يخش الاخبار كذا بخلاف قوله ان فلانا قد قدم فحمل على
 وهو المفعول الثاني للاخبار فصار كانه قال لرجل عبدي برة فلا فذلك اي لو قال لرجل عبدي برة فلا فذلك
 غرضه كمن يوثقه الى الجوز فكان شرط لحنه بغيره فحمل على الصدق والكذب وكذا لو قال لرجل عبدي برة فلا فذلك
 الاباذني فانه بطريق

حيث كان شرط الحث مجزورا
 الاخبار بعد فاما ان كان
 لان قوله ان فلانا قد
 قدم

شرط تكرار الاذن خلاف قوله الا ان اذن لا يثبت الا بالباء لا الصاق فاقض لصفاء
 لغو وخرج فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستهني كذا في موضع الشئ ويخرج التاني بقوله يخرج
 لان الفعل يدل على المصدر لغو والشرط في معنى الفعل لا في معناه لا يخرج خروجا فاصار عاتقا وكذا خرج كان بهذا
 الوصف صا مستثنى وبقي سائر انواع الخرج داخل في الخطر فاذا خرجت غير اذنه بخلاف قوله الا ان اذن
 لانه تعذر العمل هنا على الاستثناء لعدم المجامعة لان الاذن يخرج بغير الخرج فخلل مجازا عن الغاية لما بينهما من
 المناسبة لان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء فخلل لهما فلهما وما قبلها انتهى لما بعدهما قوله في قوله الله
 او ابادته اذ لم يمت او رضاه لم يطلن اصلا لانه لما جعل الطلاق ملصقا بالمشيئة لا يقع قبل المشيئة اذ لا يقع الا
 بدون الملصوق وهذا هو معنى الشرط اذ لا يوجد الشرط بدون الشرط غير العلقين لم يمت الله ٢ ابطال الابواب
 لما عرفت فلما لا يقع شي كالوفال لم يمت الله وكذا العلقين بالرضا والحب لا يعلق الا بالملصوق الذي يملك المشيئة واخرها
 على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جئتم الى الصلاة فغسلوا وجوهكم
 كالوفال انت طالب المشيئة لان الفعل يدل على تحقق الاتباع لا على استنائه لانا نقول العمل على ما ذكرنا
 الشرط اذ لا اقرب الى الاصلان لان الصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا يستند على الملصوق زمانا
 لم يكن الا الصاق به والترتيب الزماني في الشرط والمشرط موجودا خلاف العلم مع المعلول لانها مازانان زمانا
 قوله وقال الشافعي في الفقه قال صاحب المحصول الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسيه كقولهم واسموا بروسكم
 يكون يتبع بعض حلا فاللغوية لانا فاعلم بالضرورة الفرق بين قولنا سمعتك المسند بل يدي سمعتك المسند بل يدي
 ١ اعادة الاول السمول لانا في التبعيض في يلزم من بعض الناس وروا في ما معنا ولا اسم البعض فليكن
 تقدير الواجب ثلثة اصابع او ربع الدارس زيادة على النص بخمسة واحد وهذا يجوز ولا معنى لقوله في قوله
 مطلق من بعض البعض غير اذ لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتبادر في الغرض بالاتفاق فهو فان المراه
 بعض من ذلك فليكن بياننا لانا نقول عدم لجواز لغوات الترتيب الواجب لعدم حصول
 مسح البعض فانه لو استوجب راسه بالمسح بعد غسل الوجه قلنا غسل البدن لا يعتد به عندنا لغوات الترتيب
 فكذا هنا وقال مالك الباء صلة اي زيادة زيدت للتأكيد لان المسح فعل متعدي فاكمل بالاء كقوله ٢ ثبتت
 بالدهن فصار التقدير واسموا بروسكم فليكن مسح الكف ولكن نقول اما القول بالتبعيض ولا يعتد به
 اللغز كذا قال ابن حزم في الموضوع للتبعيض حرفه من فلو كان الباء للسبعين لتكرر في الدلالة عليه وهو خطأ
 الاصل لانه لو كان للتبعيض مع انه لا الصاق لكان مشتركوا والاصل عدمه واما الصل فلان في الغاء
 الحسم من غرضه فاعمل الباء على جمعيتها في هذه الاباء في الصاق والسبعين فيها سطر في آخر
 لا بالباء وسان ذلك لمر المسح لا بدله من آية ومحل فادخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى
 المحل وبصير المحل متعديا به فمناو لاجب المحل كقولك مسح الحائط بيدي لانه اضيف الى حائطه وان دخلت
 في المحل في الفعل متعديا الى الآلة وهذا لا يعضى الاستيعاب وانما يعضى الصاق الفعل بالحركة او
 بعضه في قولك مسح يدي بالحائط واذا قرأ هذا صار بعد الاء واسموا ايديكم بروسكم ولا يعضى اسعاب الراس

اي او قال الشافعي
 مشيئة الله

لان المسح

لان المسح مضاف الى البدن والراس ولكن هذا الكلام يعضى وضع الراس على الراس وذلك لا يسوغه الكل عادة لان اليد
 لا تسوغه الراس عادة فصار المراد به الكثر اليد والاصل في اليد الاصابع فان ما بين الاصابع وظهور الكف لا يستعمل
 في المسح عادة فيكتفى بالاكثر الذي يحكي كناية الكلام هو ثلثة اصابع فصار التبعيض رادا بهذا الطريق لا بغيره لانه كما زعم
 الشافعي لا يعلم لظننا اعتنا في تقدير بعض المسح طين من احد ما ذكرنا والاني لم يطلن البعض لما لم يكن مراد الا ان المفسر
 ٢ عامه الا بعضه مقدار من بعضه كذا في بعض ما ذكرنا وهذا هو الزاد على المعتد الذي قد يرد لا يكون فضا بالاجماع ولو
 كان داخل تحت الاستيعاب مطلقا لوقع الزايد فضا كما لنا يدل على آيات التثنية في فرض القراءة صارا البعض مجزئا فبقرت
 بالسنن في توجيهه لغيره بالرفع على ما عرفت الا ان في اثبات الاجال بهذا الطريق نوع ضعف فان الحضم
 لتمام الاجال في الآية وقال بل يطلن البعض هو الثابت بالنص وهو معلوم فلذلك اخارنا عن الاسلام هذا الطريق
 الاول لانه اسم قوله وعلى للارام كله على وصف للاستعلاء قال يدي على السطح ولان علنا اي من
 قولهم على بلان دين تان الدين يستعمل في ثلثة ولا يستعمل في اعلان على دين في الاجاب دون غيره فكانت مثل
 هذا الموضع للاجاء باعتبار اصل الوضع فنقول الرجل لعلان على الف كونه في ثلثة لان حقيقة اللزوم الا ان يصار
 به الوديع فتقول لعل على الف في دية لانه تحت الوديع لان الحفظ يجب عليه في الوديع ثم انها تستعار للباء لان
 اللزوم ساسا للصاق فان الشئ متى لم يمت الشئ كان ملتصقا به لاجماله ولان حروف الجرس بعضها عن بعض
 لان كل واحد متصل بالفعل الى الاسم وسنعمل ايضا معنى الشرط باعتبار الجواز متعلق بالشرط فيكون لانا
 عند وجوده فكان استعمالها في الشرط حقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي يخرجه عن الاستقبال
 كالبيع والجاره والنكاح كانت تعني الباء التي تصحبها الاغراض لان العمل لما بعد العمل على ما ملكت المعاوذا
 وهو الباء لما بين العوض المعوض من اللزوم والاتصال الوجوب والعمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا يخلو
 التعليل بالخط لم ينفذ من القار فعمل على المحل صحت الكلام وكذا اذا استعملت في الطلاق عند ما اذ الطلاق
 يصلح ان يكون فعضا والمال عوضه فاذا قال طلعني ثلثة الف درهم فطلقها واحد يجب ثلثة الف
 عندها كما في قولها بالف فمكنت الواقع باينا وعند لي حية للشرط لان الطلاق وان دخل المال قابل للعلين
 ولم يمنع معنى المعاوضه صحة العلين لانه تابع فيصير هذا منها طلبا للعلين للمال بشرط الثلث اي حليف
 للارام المال بشرط الثلث فاذا خالف الزوج امره كان طلعها واحد لم يجب للمال لعدم الشرط وبذلك
 ويكون الواقع وجبا عنه لانه طلاق بلا مال وكونه على معنى الشرط عند لان اصلها اللزوم ما سخرت
 للشرط لانه بلازم اجزاء قوله ومن للتعويض فاذا قال منسالى اخره قال المجمعون مراة النخ
 من الاصل لا تبدأ الغاية نحو سرت من البصر وكونهما ببعضه في اخذ الدرهم ومبيته في فاحتموا الوجس
 من الاوانان ومنه في بولك ما جاني من احد راجع الى هذا فان قولك اخذت من الدرهم دال على لزوم
 الدرهم موضع اخذك وابتدا غايته وكذا معنى قوله ما جاني من احد معناه من احد هذا الجس اقصاه
 وكذا معنى قوله فاحتموا جعل هذا الاحتساب الاوانان فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع
 لكن قد يكون للتبعيض بعض المواضع وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا ان استعمال البعض
 جعلها اصلا فيه

والاقبال قد ضلت الباء في قوله
 واسموا ايديكم بروسكم
 فانه يعم ان الاستيعاب
 فيه لان قول ثبت الاستيعاب
 هي السنة المشهورة وهي قوله
 فغسلوا وجوهكم
 فغسلوا ايديكم
 فغسلوا راسكم
 فغسلوا ارجلكم
 فغسلوا ارجلكم
 فغسلوا ارجلكم

وقد سواه دخيلا واليه مال خرا الاسلام وفي بعض نسخ اصول الفقه انها للسبعين لا سدا الغاية عند الفقه
وكذا واحدة موضع حقه واما المسئلة فقد بناها في باب العام في مسلة من عسدي نسق قوله والي
لانها الغاية هذه الكلمة موضع لا بنها الغاية على مقابلة من قول سرور البصر الى الكوفة فالكوفة منقطع بترك
كلمة البصر مبتدأة ولذلك سئل في اجال لدون لان اجال الدينون غاياتها ولو دخلت في الارض قد يكون
للتوقيت وهو الاصل وقد يكون للتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي
بالوقت المتعذر لولا الغاية لكان ثابتا فيما وراها ايضا كقولك اجرتك من هذا الشهر وسرط لم يكن المتعذر
قابلا للتوقيت ومعنى التأخير والتأخير لا يكون الشيء ثابتا في الحال ايضا فليس الى غير انه لتأجيل المظالم
الى وقتي الشهر لولا لكانا لمطالبة ثابتة في الحال بعد الشهر ايضا قوله فان كانت سفرها اي موجودة
قبل الظلم ولا يكون حقيقته في وجودها الى المخير لم يدخل الغاية في حكم المعنى لانه اذا كانت فاعيد سفرها لم
يستبعد المعنى كقولك لنلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لم يدخل الغايات وان لم يكن اي وان لم يكن الغاية
فاعيد سفرها فان كان اصل الكلام حيدر الكلام متساويا لا الغاية اي واقعا على المعنى والغاية جميعا يدخل وكان ذكر
الغاية لاجرا ما وراها فيبقى الغاية داخل كما في قوله وايدكم الى المرافق عند علمنا السلام لانها لو لاها
لاستوعبتا الوضوء ككل اليد اذا لفظ سناول الا يلقى الى الآباط وبعد ذكرها لا تناول ما وراها فكان ذكرها
لاستفاط ما وراها ولا يقال لا بد للجوارو الجور ومن متعلق وهو قوله فاعيدوا في هذه الآية فكيف يكون جمل
غاية للاستفاط وانه ليس بذكر ولا مضمرا لاننا نقول متعلق الجوارو الجور بالفساد ما وراها وكما في قوله هو
الاستفاط دون مقدار الحكم فكيف غاية للاستفاط معنى ومقصودا ان العبد للمعاني دون الطوليس ولهذا ذكر
صاحب الكشاف في تفسير هذه الآية ان الى بعيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها فامر بدور
مع الدليل قوله وفي الطرف هذه الكلمة تجعل ما يدخل عليه في الما قبلها كقولك زينة الدار هذا العلم قبل
زينة العلم واتاني حاجتك مجازا على معنى ان العلم جعل في غاية النظر وتأمله وعلى معنى انه حرف الغاية الى
حاجته صار كانه قد اشبهت علمه لغيبتهما على قلبه ووجهه وعلى هذا مساند اصحابنا فاذا قال غيبتهما نوبا
في منديل بلزك كلامه لانه افرخصت في طرف كنههم اختلفوا في حذوه وانباته فقال ابو يوسف ومحمد ما سواه في قول
الرجل انت طالع غدا حتى لو نوى اخره في قوله في غدا لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذوف
حرف في واثنائه في الكلام سواء اذا فرق من قوله خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة
وقال لو نوى في غدا اخرتها يصدق ديانة وقضا في قوله غدا يصدق ديانة لا قضا لان الظرف اذا اتصل
به الفعل بعد واسطة اعصى استعانه لانه شانه المفعول به حذوف ما يحول للفعل ومفعول به الا يرى انه اذا اش
في مثل هذا الطرف لم يدر في حرف في اخذ حكم المفعول به في جوار الاخبار عنه الذي كان في المفعول به كما لو قلت منسكا
سنة من يوم الجمعة سنة يوم الجمعة كقول الذي حذفته زيد ولم يحذف في قوله الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به
الفعل واسطة حرف في اقضي في حذوف الذي ليس من ضروره الطرف الاستعانة واذا عت ذلك لما اذا قال
غدا ونوى اخرتها لم يصدق قضا لانه تقتضي استعانة الطرف جميع الغدا فلهذا من لم يكن واقعا في ادله الحصول الاستعانة

الذي

فاذا نوى

فاذا نوى اخرتها لم يصدق قضا لانه يقتضي استعانة الطرف جميع الغدا فلهذا من لم يكن واقعا في ادله الحصول الاستعانة
ولو قال في غدا نوى كلامه الوقوع في جزء من الغدا منهم واليه ولا نه التيقن فاذا نوى اخرتها كان ثابتة بعينها لما ابيته
الاعمال المحققة وصدق قضا وديانه واذا لم يتوينا كان اجزأ الاول اولى لعدم المراجم للسبق فلهذا ذكر مع قوله وفكره من
قوله ان صمنا الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال لصمنا الدهر مع على صوم ساعة يعني لنوى الصوم الى الليل وفيه
ثم نفي بعد ذلك قوله واذا اضيف الى مكان يقع اي اذا اضيف لطلاق المكان بان قال انطالق في الدار او في الظل
طلعت الحال حيث ما كانت اذا لا اختصاص لطلاق المكان الا ان يضر الفعل بان اريد بقوله الدار في دخلها الدار
الح تصير معنى الشرط ولا يخلو في الحال انه ذكر الحذر واذا كان في ذلك من انواع الحان فيصح ارا ديه ويصير معنى الشرط
لان الدخول لا يصلح طرنا لطلاق على معنى ان يكون شاعلا لانه غير لا سفي يقتضيه العمل حقيقته في جعل محال المعنى
المقارنة لانه الطرف حتى الغاية فصار بمعنى مع متعلق الطلاق بالدخول لانه لا يكون محضا حتى يقع الطلاق
بعد الدخول بل يقع مع فلهذا قال معنى الشرط وقال بعضهم جعل محال المعنى الشرط لمناسب منها محض لذكر
واحد منها ليس بغيره في متعلق محال المعنى فلهذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول ولكن الاول اصح فانه لو قال لا احب
الطرف لو كان محال فزوجه لا يطلق كما لو قال مع تحاكي لو كان معنى الشرط لطلعت كما لو قال لم يزوجه
فايطلق الله انما اشار العاصي الامام محمد بن حنبل في قوله ومع المقارنة المقارنة معنى اصل له لا سفي عنه
في اصل الوضع فلهذا في قوله انطالق واحد مع واحدة او معها واحدة دخلها اولا ولم يدخل
وذكره الهادي للشاذي لزم مع اذا كان ساكن العين فهو حذوف ان كان مخفيا العين فهو اسم وكلتا المعنى
المصاحبة وفي الصحاح قال محمد بن اليسري الذي يدل على الجمع اسم حذوف اخره مع تحريك فقله وديسكن ونون
يعول جارا ومعنا وفي بعض كتب النحاة من الطرف ويجوز ان يكون انضابة على الطرف كما انضاب عند دليل
انه تعال جافلان من معهم خفض العين كالتقال حازر عندهم وكذا يمكن لنقد فقهه في فان قوله
زيد مع عمرو معناه في مصاحبه عمرو كما يمكن تقديره في عندي فقولك زيد عند عمرو اي في حضرة قوله وقبل
للتقديم اي للسبق فاذا وصف الطلاق بالقبلي المطلقة كان ايقاعا في الحال لا بعض وجود ما بعده حتى
لو قال لامرانة انت طالق قبل دخولك الدار او قال لها وقت الضحوة انطالق قبل غروب الشمس بطلي
الحال ولو قال اخر الموطوء انت طالق واحد قبل واحد يقع واحدة ولو قال قبلها واحد بها الكناية تقع
متان وبعد للتأخر وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل حي لو قال اخر الموطوء انطالق واحد بعد واحد يقع متان
ولو قال بجرها واحدة تقع واحدة والاصل لمر الطرف اذا قيد بالكناية كان صغيرا بعد واذا لم يقيد كان صغيرا
قله وان ايقاع الطلاق الماضي ايقاع في الحال لكونه مالكا للاعاع في الحال غير مالكا للاسناد والواقع في المالك
واقع في الحال مستثاني وسع فالقبلي في قوله انطالق واحد قبل واحد صغيرا ولا ولي فيبين بها فلا يقع الثانية
لفوان الخلية في قوله قبلها واحدة صف للناسه فامضي ايقاعها في الماضي واقاع الاول في الحال واقاع الثاني
فلهما فيبين فيقتربان فيقتربان في قوله بعد واحد صغيرا ولا ولي فامضي ايقاع الاول في الحال واقاع الثاني
طاقاع الناسه قبلها فيقتربان في قوله بعد واحد صغيرا ولا خير فيبين لا ولي ويلغو الثانية لفوان الخلية

في قوله

شرطه

قوله وروى عنها اي على يوسف ومحمد اعلم ان لوفه معنى السوط لان معناه يعلين احد الجملتين الاخرى على لكونها
جوابا لاولى كان الا ان يجعل الفعل للاستقبال ان كان ماضيا ولو جعله للماضي ان كان مستقبلا ومضى قولهم
لو لا ما صنع النبي لولا عدم غيره لان الفعل الماضي لما تعلق بوقوعه بوجه الا ان كان لوجبه ان كان مستقبلا
لان الفعل اذا في زمان الماضي استحالة وقوعه بعد فكان الثاني مستحالة ايضا فلهذا لم يعلق به فعل هذا الوفا
لجعله لو دخلت الدار لعنقته ولم يدخل العبد الدار في الزمان الماضي ودخلها بعد كان سفيلا لا يعنى لان معناه لو كنت
الا ان الفعل علقوا العنق بالذي هو وجه المسفل لان لو لمواخاها تها كلمة ان في معنى السوط يستعمل
في الاستقبال كان وعلمه يخرج ما ذكرناه الكمال وهو قوله انطالق لودخلت الدار فان انطالق لا يعنى حيز
الدار رواه ابن سماعه عن علي بن يوسف في نوادره وليس فيه ذكر غيره وكذا لم يذكر غيره بسنن الا بمرئى صور ليس
في هذه المسئلة نص على حصة قوله وكفى سؤال عن الحال كلمة كفى اسم مبهم غير متين وحرك اخذ الفاعل
السالكين في بني على الفتح دون الكسر لكان لبا وهي للاستفهام عن الاحوال فعول كفى زيد صحيح ام سفيح
والسبويه كان العباس لم يكرر سوطا لانه يدل على الحال والاحوال سوطا الا انه يدل على امر او وصفا
الاختيار والعبد فيها كالسقم والصحة واليشوخ والكهولة فلم يستقم ان يقول فيه كفى كفى لكن وذكر في الصحاح
اذا ضممت اليها ما تجازي بها كقولك كيفما تفعل افعل في ذاتها سواء في الحال قال ابو حنيفة فسر في الامارة
اسطالن كفى شئت بطلن قبل المشيئة ثم ان كانت غير موطوءة فعدا نيت لا الى عدم ولا مشيئة لها وان كانت
موطوءة فالسوط هو الواقع رجعية المشيئة لها في المجلس بعد ذلك لشرائط البائية وقد نواها الروح بطلن
بائية وان شئت لانا وقد نوى الروح بطلن بلاء وان شئت واحدة بائية وقد نوى الروح بلاء في واحدة رجعية
وان شئت بلاء وقد نوى الروح واحدة بائية وهي واحدة رجعية لانها شئت غير ما نوى فلا يعبر ولا يقال في الاختناج
لما بين الروح لانه لما فوض الامر بحسب سوطا لبا في ما فوض اليها اعتبارا بعام المعروضات لانا نقول انما فوض اليها
حال الطلاق في الحال مشتركة السنونة والعدد فيحتاج الى البينة لتعيين احد المحتملين وعن لي بكر الرازي في المحاور
ان فيه الروح ليس سوطا ولها ان جعل الطلاق بائية او ملنا في قول لي حصة فان قيل كيف قد يضاف الى وجهه فيصير
استيفانا بعد يضاف الى معدوم فتكون تعليلين لاصل بائية كافي فوكك كل كفى شئت وافعل كفى فذل لم يفتقر
على الفعل فتكون منه مشيئة فلت لا تنكر دخولها على معدوم سبوجوه ولكننا نقول ان لا تعرض لاصل ما دخل
عليه انما تعرض لوصفه فعول بطلن في الفعل والتفويض قبل دخول كفى فلا يوجد جود الطلاق في الحال فكذا بعد قوله
وقوله انطالق بوجه فوج الطلاق في الحال قبل دخول كفى علم فكذا بعد قوله لانه لا تعرض لاصل الكلام فاقال ابو حنيفة
حصة الكلام وما قاله معنى الكلام غرنا واستعنا الا كذا في الاسرار والمبسوط وعندهما لا يقع عليها شيء مالم نشاء
فاد شئت لتفريع كافي لوجهه وعلى هذا لو قال العبد ان حركت شئت عشت عبيد بلام مشيئة وعندهما لا يعنى
بلام مشيئة كذا في المبسوط وهذا معنى قول الشيخ والآن بطل ما يقع عندهما مالم يشاء في المجلس بها فعولان لما فوض
وصف الطلاق لها كالحجج والبيوت والعدد يكون فذلك تفويض لنفس الطلاق لها ضرورة لا لوصف لا تفكر
عن الاصل وهذا معنى قول الشيخ فتعلق الاصل بعلقه فصا والطلاق على اي وصف شئت مفوضا اليها وله

عدم

انه اما ساخر

اما ساخر الى مشيئتها اما علم الزوج دون مالم يعلق وكل كفى لا يرجع الى الاصل فتكون بوجه اصل الطلاق
ومفوضا للصفة الى مشيئتها لما لا لا استخار عن وصف الشئ قبل وجود اصله لان في غير الموطوءة وفي الحق
لا ان لم يستعمل الوصف بعد وقوع الاصل لعدم الحال فليعلق تفويض الصفة الى مشيئتها وفي الموطوءة الحال باق بعد وجود
الاصل فلها المشيئة في الصفة بعد وقوع الاصل عند لي حصة بان يجعله بائية او ملنا كما بينا في تفويضها وقالا
اي قال ابو يوسف ومحمد لا يقبل الاشارة الى ما لا يشاء في الاشارة من الامور الشرعية كالهلال والعناق فيجوز الكلمة
الى الاصل الى اصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال بدون بعد الاصل ولعلم حملها على الاصل لا يجتنب
الى الغاية والعلم بذكرنا اولى من الغاية واعلم لمعنى الاستفهام قد يسلب عن كفى فيبقى الاعلى نفس الحال كما حكى فطرت
عن بعض العرب الطوطي كيف يصنع الى حال صنعته قوله وكفى اسم للعدد كفى اسم غير متين موضع للكفاية عن
الاعداد وفي الصحاح كفى اسم ناقص مبهم مبني على السكون وان جعلته اسما تاما شئت اخره وصرفته فقلت في الزمر
الكلم والكلمة فاذا قال انطالق كفى شئت لم يطلق قبل المشيئة ويتعذر المجلس وكان لها ان يطلق نفسها واحدة
او مشيئة او ملنا بسوطا مطابقة ارادة الزوج وذكر ان كلمة كفى للعدد المبهم والحد هو الواقع في الطلاق انما مقتضى
كافي قوله اسطالن اذ التقدير انطالق طلقة واحدة وانما ذكره كافي قوله انطالق بلاء او ثلث او واحد وهذا
معنى قول الشيخ كفى اسم للعدد الواقع ولما كان كذلك وقد ظلت المشيئة على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق اصل المشيئة
بحد كفى ولما كانت للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة او الثلث او السلك واذ لم يكن كلام
دال على الوقت فتعذر المشيئة بالمجلس الى هذا اشار في شرح اجماع قوله وحجتنا وان سمان للمكان الى المكان
المبهم وبيننا المشيئة بها بالغايات لانها لم يجز الامتصاص الى الجمل والضم والكسر الفتح لغز في حصة ما الضم لشيئتها
الغايات وانما الكسر لبقا الساكنين اما الفتح لاستقبال الكسر مع الباء فاذا قال انطالق حيث شئت وابن شئت
لا تطلق قبل المشيئة وتوقف المجلس لانها مظهرة الحان والاتصال للطلاق في المكان فليعد ذكره ويبقى ذكر
المشيئة في الطلاق فيقتصر على المأمير والابقال اذ الغا ذكر المكان في قوله انطالق حيث شئت فيبقى في الحال
الحال كافي قوله انطالق دخلت الدار لانا نقول لما تعدد العمل لطرية جعلنا ما جاز الحرف لملنا ركنها في
الاهتمام والاستعانة اولى من الغاية ولا يقال لم لا يجعل بمنزلة اذ او منى حتى لا يطل بالقيام عن المجلس كافي اذ او منى
وفيه رعاية معنى الطرية لانا نقول لما جعلنا ما جاز المعنى السوط فجعلنا الحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب السوط
ومارواه في حق كذا في القواعد الظهيرة ولما قيل لم نقول لما جعلنا الحرف المعنى السوط فالسوط الذي فيه جهة الحقيقة اولى
قوله الجمع المجرى ذكر كفى من الابد من جملة ذلك الحان في الحرف الموضوع للعلام الذكور والاناث وهي معلومة في المخاطبة
والمخاطبة وبين العلم اختلاف في فصل منها ومما ان اللفظ بعلام الذكور مطلقا يتناول الذكور والاناث عند
الاختلاط والانتقال الاناث المنفردات وبعض احكامها لشارفي يقول لا يتناول الاناث الا بدليل لو ذكر بعلام التثنية
تناول الاناث خاصة بالاتفاق والاولان كل علامة تختص بغير يق اعتبارا اصل الفصح وهو الحقيقة والكلام عند الكلام
الاطلاق محمول على حقيقة واستدلوا بقوله ان المسلم والمسلمات الاية فلو كان قوله ان المسلمين يتناول
الفرعين لكل ما بعد تكرار البلايين وقيل في سبب نزوله ان النساء شكوا الى رسول الله فندم بالانتماء في قوله

الواقع

صيغة الذكر

ما نزل الله من هذه الآية فلو كانت سنا وليس مع الرجال لم يكن سواهم من جهة وقد كننا هذا اللسان ولكن
عادة اهل اللسان في الخبر المذكور على الاثبات في الخطأ وادخال النكاح المذكور كما انهم اشاعوا في اصل
الخلقة وايضا قلنا قوله نعم ربنا اظلمنا انفسنا والقابل آدم وحوا واما قوله ان المسلمين والمسلمات فليظلموا
على ما ذكره سبب نزول الآية وقد عرفنا قولهم واعتقدوا الزوج عليمين على الرجال فانا ظلمنا التخصيص
ما ذكره في ذلك نزلت الآية وعلى هذا الاصل المسألة المذكورة في المتن قولنا واما الصريح فكذا اراد
بالظهور البين لاكتشاف التام وهو احرم من الظاهر وقيل لا بد من قيد آخر وهو الاستعمال او بالعرف يتميز
عن النص والمفسر واليه شيرة الميزان الالهي الشرح تركه لانه لا مورد التقسيم عليه اذ هذا القسم بيان حرمه
الاستعمال وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف حصل بالتخصيص والتفسير كما حصل بكثر
الاستعمال على هذا يدخل النص والمفسر في التعريف ولكن لا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل
يجوز الظهور والسماع العاصي امام ابي زيد وسمي الامم ولكن استراط الاستعمال اصح بدلالة مورد التقسيم
قوله وحكمه اي وحكم الصريح تعلل الحكم الشرعي بعين الكلام اي بنفسه وقيامه مقام معناه اي قيام الكلام
الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حصة او مجازا حتى استغنى عن التهمة اي من غير نظر الى الكلام
اراد فكل المعنى او لم يرد فاذا اضاف الطلاق او العاقلة المحل فيما وجب اضافها شئت الحكم حتى لو قال يا حرا طالق
او غير ذلك بكونه انقاعا نوى ولم ينو وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فحرم على لسانه ان يطالب او انه حشر
بما لعنا والطلاق اما لو اراد ان يحذف الكلام بالنسبة عوجه الى محله فله ذلك بانه لا قضاء قوله واما
الكفاية فما استمر المراد بالاستعمال وقال العاصي ان يورد كل كلام يحل وجها نسي كفاية فندخل في المشكل والمشكل
واما لكون الصريح هو الاول لما ذكرنا من دلالته مورد التقسيم قوله مثل الفاظ الصريح فان يورثها لا يميز
من اسم واسم الا بدلالة اخرى ولا نقول انما اذ كانت كفايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرطتم فيها الاستعمال
في تعريف الكفاية فكيف يدخل فيها لا نأقول انما اذ كانت كفايات بالوضع لا بالاستعمال وقد شرطتم فيها الاستعمال
اراد ان لا يصحح باسم زيد مثلا فيكون هو الا انها كانت قبل الاستعمال فكان ان الفاظ الموضوع لا يكون
حقيقة قبل الاستعمال فكذا لا يصحح فيكون داخل في التعريف قوله وحكمها اي وحكم الكفاية في محل العمل بها
الا بالنية او ما يعوم مقامها من دلاله الحال قوله وكما انما يطلق اسمي العفا الالفاظ التي لم يتعارف بها
انتاع الطلاق كبايات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لان الكفاية الحقيقية مستمرة المراد والمعنى وهذه الالفاظ
المعاني غير مستمرة على السامع لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البايء الاحرام والنية ونحوها ولكن باعتبار
التردد فيها شذوذا من الالفاظ لاحتمال ان يراى به السنوية مرجحة الخيرات ووجه القراية او من جهة النكاح شاذ
الكفاية في صحتها كجوازها وهذا الابهام اخرج الى النية فاذا زال التردد بنية الطلاق وجب العمل بها
من غير الخلل كفاية من جهة الطلاق ولذلك منع بها البايء كمال علم معانيها ومن مذهب علي بن ابي طالب
وقال الشافعي الواقع بها طلاق رجعية ومن مذهب عمر بن عبد الله بن مسعود وهذا الخلاف راجع الى انهما ملك الزوج
انتاعا ونوع واحد عنده وهو الطلاق فاما انتاع البيونة فليس ولا منه وانما منع حكمه لستوى العدة والسنوية
الخلية

او لوجوب

صيغة الذكر

او لوجوب العرض لان الله ذكر الطلاق بغير بدل في شريح بعد الرجعة وذكره ببدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر
الثالث وبين انما لا تخل له بعد اثبات الطلاق والفاطع بغير بدل يكون على خلاف النص واذا لم يكن ولا يترك البايء
عينة كانت هذه الالفاظ كفايات عن الطلاق حقيقة قبل الواقع بها وواجب وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكلما
ملك الزوج الرجعي ملك البايء لان الالبانة تصرف ملك النكاح كابتاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار ملكا
ملكه ما ملك النكاح للحاجة الى التقضي عن عمة الملك وذلك بالطلاق الا بالنية جميعا وكذلك لا اعتبار عن ازاله الملك
وانما ملكه لا اعتبار عما يملكه له فثبت لالبانة ملكه له واذا كان كذلك وجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها
اذ لا ضرورة في العود عن حقيقتها فذلك كان الواقع بها بواين وما استدعى ان يحكم راجع الى ان لا خلاف دليل على كون الالبانة
مشروعة والاحتجاج بدليل سافط ومداقنا الدليل على ذلك قوله لا اعتدى واستمرى بحكم هذا استثناء
من قوله حتى كما يتبين ان في هذه الالفاظ الثلاثة فان الواقع بهذه الثلاثة رجعية وذلك لان دفع البيونة باعتبار
دلالة اللفظ عليها حقيقة ولا دلالة هذه الالفاظ على البيونة اما قوله اعتدى فانه للحساب يقال اعتدى ملك
اي احسب عدمه لا كدلالة ان الحساب قطع النكاح فلا يمكن لمجمل ما ملا بنفسه الا ان اعتدى بمثل نفسه لا اعتدله
نعم الله او اعتداده الدرام او اعتداده الاقرار اي احسبى الاقرار واذا نوى الاقرار زال الابهام وثبت به الطلاق
بعد الدخول بطريق الاقضية لانه لا يتصور عدا الاقرار الا بتقديم الطلاق فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضمان
نرفع باجل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البيونة فيكون الواقع بها رجعي وانفع اكثر من دفعه
وان نوى لما يقينا وقيل الدخول بطريق الاستحارة للطلاق لانه لا يكون اثباته بطريق الاقضية اذ لا بد من مقتضى
المقتضى والوجه للمقتضى هنا وهو عدم الاقرار لانه غير ثابت قبل الدخول النص والاجماع فجعل مستعارة عن الطلاق لان الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد فاستعمل الحكم بسببه ولا يقال كيف يجوزتم استعارة الحكم للسبب وما نكروها فما تقدم انما نقول
للمسبب اذ كان مختصا بالسيطرة الاستحارة من طريق علة العلم والمعلول ههنا كذلك لان الطلاق على ما عليه الاصل
مقتضى للعدة او نقول المراد من السبب العلم والطلاق على لوجوب العدة في وضع الشئ ولا يقال العدة توجد بدون الطلاق
كما في المولود اذا اعتدت كما بعد الوفاة الوفاة ليس بطلاق لا نأقول انصار المولود فاشا اخذت حكم المتكوبة واضد
رواى هذا الغرض سببها ما لطلاق فواجب العدة لانهما ثبتت الشهادة والواجب الوفاة برتق زيمان معتد
لا اعتد اذا اقرأه الثابت بقوله اعتدى وكذا ثمانية وكذا قوله اعتدى لانه معتد به التقدير لوجوب العدة
اذ موت صح ما هو المقصود والعدة الا ان طلبة لا سبب لم يخلل لكونه للوطي وطلب المولود وحكمه يكون للزوج بزوج آخر
فاحتاج الى النية فاذا اذ وجدت النية تنفذ الطلاق بعد الدخول قضاء وما قبله استعارة كبايات في قوله اعتدى
وكذلك قوله انما طلقوه انه منع به الرجعي لا يمنع به اكثر من واحد والبيونة عند الشافعي لا يمنع به شي وان نوى لان واحدة
صفة للمرأة وهي لا تحمل طلاقا فلو غلت نية كما اذا قال لها انت باعة ونوى الطلاق الا انما نقول يجوز ان يكون واحد
نعتا لها ويجوز ان يكون نعتا لطلبة بطريق حروف الموصوف واما الصلة مقام اي ان كانت طلبة واحدة فلا يقع
الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طلبة واحدة ولو قال هكذا يمنع واحد رجعية وكذلك لو قال انت طلبة واحدة ونوى
الطلاق عن بعض من احدا اذا رفع الواحد لا يطلق ان نوى لانها لا يصلح نعتا لطلبة وان نصها بطلين
معرية

ملك

وانت واحدة

للمضامير
دعوى الكفاية

طالونه

لا ينافي الاصل الاصل للطلع وان سكن اليانح تخارج الى البنية والختار الحكم الكلا واحد في الاحتياج الى البنية الى العوام
لا يجوز من جهة الاعراب ولسه والاصول الكلام الصحيح لانا الكلام موضوع للاهتمام والصريح هو السام في هذا
المقصود والكنية قاصرة في هذا المعنى لكونه حصول العلم فيها على البنية وكذا في الصريح هو الاصل في قوله وطهر من النفاذ في النفاذ
التي في الصريح والكنية فيما سدر في السهات من الحدود حتى لم يمتد على نفسه بعض الاسباب المحيرة لاجل الاستحسان العقوبة في العلم
بذكر اللفظ الصحيح فاذا قال جامع فلانة او افضها او وطئها لم يمتد ما لم يقل بكنيتها او زنت بها وكذا لو قال لامرأة جامعك
فلان جامعها او قال لرجل فحرت فلانة او جامعها لا يجب عليه هذا القدر لانه لم يصرح بالقدر الزنا في قوله واما
الاستدلال بعبارته النص اعلم ان هذا السخ الاستدلال بالطرق الاربع من اقسام الكلام في تسامخ لكونه ليس من
الكنى بل موضوع المستعمل كمن لم ينفذ اقسام الكتاب بدونه عقد من اقسامه تسامخا والاستدلال بنقل الذي لا اثر
الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد منها والعبارته لغير تفسير الرؤيا يقال غير الرؤيا عبرها عبارة اي فترتها
وعال غيرت عن فلان اذا تكلمت عن فمينة اللفاظ الدالة على عبارات لانها بفتية ما في الضمير والنص بطل على
كل ملفوظ مفهوم المعنى والكتاب في السنة سواء كان ظاهرا او غير وعندهما اصول ليس اعتبارا للغة لان عامة اورد
من صاحب الشرح فصوص هذا المراد والنص في هذا الضمير واما مقدم تفسيره حتى كان التمسك اشارة حكم ظاهر
او معترا واطراف عام او غيرها استدلالا بعبارته النص قوله فهو العمل بهذا الضمير في قوله راجع الى ما قوله
سبق الكلام له تعرضنا للفظ واود بالعلم على المجزئ كونه الصلوة فوضه لقوله افتوا الصلوة والزنا حرام
لغيره ولا يجوز الزنا والمراد كونه الكلام موقفا ان يدل على مفهوم مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لا وما سبق
في بيان النص في الظاهر المراد كونه موقفا ان يدل على مفهوم مع كونه اصليا والمراد بالسوق الاصل في كونه سوق الكلام
لاجل كونه في جوارحه فانكحوا ما طاف لكم الاله والسوق العمل الاصل في كونه المتكلم قصد التكلم لا فاده معناه
ولا يكتفي بذلك معصرا اصليا كما باج النكاح ومعنى الاله قول الله الاستدلال باشارته النص فهو العمل بان
نظمه اي تركيبه من غير زيادة ولا نقصان لكنه غير مقصود ولا سبق الى النص وليس نظامه وكل وجه اي انهم نظم
بنفس الكلام في قول السامع من غير تأخر كقولهم وعلى المولود له زنت من معنى الكلام لا يجب تفقير من على المولود فاشارة
الى الزنا النسب الى الاباء لانه نسب ليلهم التذكير وانه موجب لاختصاص ذلك على كونه اخو المولود بالاجماع لا يصح اثنان
حيثما لكان لان المولود لا يصير ملكا لاسر فدل انه صار اخو نسبيا ولا يقال انه نسب الى الام كما نسب الى الاب في قوله
منها كما رث من الاب فانما يدعى حصصه بالاب لانا نقول فانومه بطريق الامور التي يميزها من حيث نسب
كالامام الكبير في الكفاة واعتبارهم من المنكح فيعتبر بها حائلا لاد دون الام قوله وما سواه اي
العارة والاشارة سواء في اجاب الحكم اي في اثباته الا ان الاول في العبارة اخو عند التعارض من الاشارة
ونظير تعارضها قوله في النساء انهن ناقصات العقل الذين في قيل ما نقصان ذنبتهم قال تعقد احداهن
نظامه في اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سبق الكلام لبيان نقصان ذنبتهم في اشارة الى الذكر كخض
خمس يومين كما ذهب اليه الشافعي وهو جارضا روي ابو امامة لما همل عن النبي عم انه قال اقل الخيض ثلثة
ايام والشرع عشرة ايام وهو عبارة في خبره على الاشارة والجواب عما تمسك الشافعي لمراد النظر في بعض
الانصاف

واحيى الام

في قوله المولود له زنت من معنى الكلام لا يجب تفقير من على المولود فاشارة الى الزنا النسب الى الاباء لانه نسب ليلهم التذكير وانه موجب لاختصاص ذلك على كونه اخو المولود بالاجماع لا يصح اثنان حيثما لكان لان المولود لا يصير ملكا لاسر فدل انه صار اخو نسبيا ولا يقال انه نسب الى الام كما نسب الى الاب في قوله منها كما رث من الاب فانما يدعى حصصه بالاب لانا نقول فانومه بطريق الامور التي يميزها من حيث نسب كالامام الكبير في الكفاة واعتبارهم من المنكح فيعتبر بها حائلا لاد دون الام قوله وما سواه اي العارة والاشارة سواء في اجاب الحكم اي في اثباته الا ان الاول في العبارة اخو عند التعارض من الاشارة ونظير تعارضها قوله في النساء انهن ناقصات العقل الذين في قيل ما نقصان ذنبتهم قال تعقد احداهن نظامه في اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سبق الكلام لبيان نقصان ذنبتهم في اشارة الى الذكر كخض خمس يومين كما ذهب اليه الشافعي وهو جارضا روي ابو امامة لما همل عن النبي عم انه قال اقل الخيض ثلثة ايام والشرع عشرة ايام وهو عبارة في خبره على الاشارة والجواب عما تمسك الشافعي لمراد النظر في بعض الانصاف

واجاب الامام بن محمد عن النضر عن هذا بان اعار من الاعمال ما عليه الاعمال والاغلب يتون سنه وخمسة عشر سنة الصا
نظمت في الاغلب خيضة عشرة عشرة وثلاثا فظهر عنون فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركها من هذا الوجه
او يقال اراد به الانقسام الى شئيين ان لم يستوى القسمان كما يقال نصف غير فلان في نصفه اقامة اذا بقود بها وان
لم يستويان في الدقة كما في الطلعية قوله ولا اشارة عموم كالعارة قال القاضي ابو زيد الاشارة لاحتمال التخصيص لان
العموم فيما يكون سياق الكلام له فاما ما منع الاشارة اليه من غير كون سياق الكلام له فهو زائد على المطلوب بالنص
ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون قابلا للتخصيص في غير الامية وغيره والاصح انه يحمل ذلك لان الثابت بالاشارة
كالسنة ما عارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فتكون قابلا للتخصيص كالعارة ولهذا قلنا في اشارة قول الله
وعلى المولود له خض منها اية الوطى الاب جارية الاب وان كان الكلام يستلزم ان يكون المولود وامواله ملكا للاب الا اشارة
قوله واما الباب في النضر فثبت ان الحكم الذي ثبت لمعنى النص لغير اي المعناه اللغوي لا اجتهادا دون معناه شرعي
المستخرج بالاستنباط قال في الاسلام في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجب نظامه في العلم فان ذلك
من قبيل العبارة واما المراد بالمعنى الذي ادى اليه الكلام كما في ايام والضرب فانه نهي عن الضرب لا عن الضرب بل عن
كل لغوي يعرف في ذلك كما عرف المعنى اللغوي للتأنيف وهو اظهار التبرع والسماحة باللفظ بكلمة او ان المعنى المحجب للحرمة
هو الاية فيثبت الحكم في الضرب الشتم به وقوله لا اجتهادا في قول بعض اصحابنا والشافعي وغيرهم فانهم زعموا ان الدلالة
فما سجد حتى لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتأنيف في فرع كالضرب وعلى جملة مؤثرة كالاذى
كونه قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان نظاما يسمى حليا وكذا نقول القياس شرط اهله الاجتهاد للقياس
خلاف ما حرم فيه فان اهل الاجتهاد وغيرهم فيه سواء لان كل من هو عالم باللغة يعرف حرمة الضرب لثبوت من حرمة التأنيف
الثابت بقوله ولا نقل لها اذ في الاصل في القياس لا يجوز ان جازم الفج بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما يخلوه
اصلا جازما يخلوه فربما لو قال رجل اجده لا تعط فلانا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة
داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان اشد اقل شرح القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من منبدي
القياس في ثبوت الدلالة اما نقل عن داود الظاهر في فاعلم انه لا دلالة لالفاظ اللغوية وليس بقياس حتى صح اثبات الحدود
والكفايات بدلالة النص من الاتفاق ان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا لانها سرعت عقوبة وجز على الكتابات
التي هي اسبابها وفيها ميع الطهر ولا مدخل للبراي في معرفة مقدار الاجرام وانما هي معرفة ما حصل بها من ازاله اثامها
ومعها ما يصلح جزاها وازاها منها فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مناه على خلاف الدلالة لان مناه على المعنى الذي
ضمنه النص لغيره فكم مضافا الى الشرح قوله والدلالة كالدلالة الاشارة اي السامع المعنى اللغوي الذي هو الدلالة
كالسنة بالاشارة الا عند التعارض فانه دون الاشارة عند التعارض لانه الاشارة وجد العلم والمعنى اللغوي في
الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي تحت الاشارة به مثال تعارضها ما قال الشافعي الكفار يحقتل العمد لانها لما حوت
في القتل الخطا الحنا مع قيام العذر بنو له وفيل مومنا خطا الآية لان يجب العمد كان اولى في تعارضها قوله تولى
ومن قبل مومنا متعذرا حواء جهم خالدا فيها فانه شبرا الى عدم وجوب الكفارة فيه ذلك لانه يقال جعل كل حواء
جهم اذا جاز له اسم الكافل اليهم على ما عرف ولو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض اجزاء فلم يكن كاملا ما فوقه
لفظ اجزاء

ويفتح
سفر

مكون

من اجاب عن كلام الخصم يعني الاستدلال من الاضمار على الحكم على الماء لم يكن لما توهم ان الخصم قد لاقى
التنصيص بل يلام المعرفة المستقرة بالحق عند عدم المخبره المجبلة للاضمار او ما روي في بعض الروايات ان الماء
الار الماء في بعضها انما الماء فان ذلك يوجب احكاما لا اتفاقا لانه لما دلل الدليل على وجوب الاعتقال
من الجبر والنفا من بطلان احكامه في اذ ذلك مما يتعلق بالمتن في فعل هذا كان ينبغي ان لا يجزى الاعتقال بالاكسال
لعدم الماء لكن الماء قد ثابت بعد ذلك لان الماء مرة يثبت عيانا ومرة دلاله فان النفاختان في توارى احسنه
لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقسم مقامه عند تعذر الوقوف عليه فنثبت له وجوب الاعتقال
في الاكسال ايضا في الماء ايضا كان مقامه قولا لا موجبا للعلو وهذا معنى قول الشيخ وعندنا هو كذلك الى اخره
واما فائدة التخصيص فتعظيم المكون وتفضيله على غيره وان تأمل المستند طهرت على النص فثبت ان الحكم في
غير المتضمن من المواضع ليسا لواحد الاحتمال وهذا الحكم اذا ورد النص عما امتنا ولا يلحق
كذا ذكره في نسخة من نسخة الحكم اذا اصفى الى اخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
ولكن هذا العلم عندنا هو العلم الاصل الذي كان قبل التعليق وعندنا ان في موثبات التعليق بضاف لا عدم
الشرط فانه لولا الشرط لتبين الحكم في الحال وكذا الحكم اذا اصفى بوصف خاص بان كان الاسم عاما وكان
يقتد بوصف يخص بالبعض كقولنا في الغنم السائمة ذكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السائمة
يخصصه بصفة خلاف قوله النسيون الذي اسلموا فانه وصف يميز اجمع يدل على وجود الحكم عند وجوده وعلى
استفاء الحكم عند عدمه في الشرط حتى لم يجر هذا حتى في قولنا في ملكك اي لم يجر في ملكك اي لم يجر في ملكك
ونكاح الامة الكتابية لغوات الشرط والوصف المذكورين في قوله ومن لم يستطع منهم طولا ان ينجح المحصات
اي ومن لم يملك زادة في المال يملك بها نكاح الحرة فما ملكت ايمانكم من ثيابكم المومنان اي فليكن ملوك الاماء
المسلمات والطول الفصل والفتى والغنائم والشباب والشيبة ويسمى العبد والامة فتى وقناة ولينها فاكبر من
لانها البوثران توقيف الكتاب لربها فانه لما اعلق جواز نكاح بعد طول الحرة وقبيل الفتن بالمومنان
اوجب ذلك علم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة المومنة عند وجود طول الحرة ولا نكاح
الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لغوات الوصف قوله وحاصله الى اخره اي حاصل ما قال الساني او
حاصل الامراء والشان ان الساني الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف
على الوصف كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لسلك الحكم مطلق الاسم لولا الشرط لسلك الحكم
في الحال فظهر للوصف ان المنع كظاهر للشرط فالحق في واعتراف اعتراف الساني في التعليق بالشرط عام لان
منع الحكم دون السبب وعندنا منع السبب عن الاعتقاد وعلى سببه هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب
فان قوله ان دخلت الدار البوثر في قوله ان شرط ما لم يجر من الوجود لانه قد صار موجبا لاداءه الى جعله معدوما
وانما يورث حكمه منع السبب فانه لولا التعليق لكان الحكم باقيا في الحال الا ترى انه لو لم يورث الحكم بان منع
الشرط كما هو ثابت من الشرط وهو علمه نامة بنفسه لكن غير ذلك لما كان الشرط فظهر ان التعليق في منع
الحكم دون السبب لا يوجب الاضمار في الشرط احكاما في البيع فانه منع الحكم بالاتفاق لا السبب فاعتبر
بالعقل الحسن

لا خلاف ان الشرط معدوم قبل وجود الشرط

الافق

فان يعلق

فان يعلق التعليق على ما لا يؤثر في ثقله الذي هو علو السقوط بالاعتماد وانما يورث حكمه وهو السقوط فيقال التعليق يخص
بالوصف على اتفان الحكم عند عدمها والام لم يكن لكونها فائدة ويعلق احاد الفعما والبلغاء ويخصيصهم بخير فابره
منع تخصيص الشارع ويعلمه اولى قوله حتى يطل اي الساني يعلق الطلاق العان بالملك بان لا لا جلية لشر
ان تزوجتك بامطاني او قال ان روحا وكلما به زوجته او قال لراشيت عبدا فهو حرا او قال لعدا العبد لراشيتك
ما حركه من هذا كله ما طالع عند حتى لا يقع الطلاق العان عند السراج والشرع هذه الاما ان حال لا لا سبب
لما كان موجبا عند التعليق لا بد الاعتقاد ويوجد الملك الخ لانه لا يصدق به بشرط الملك المطلق السبب
ثم باخر الحكم الى وجود الشرط بالعلو فادخل المخلع الملك لخاله كالتوفال لا حنيفة لم دخله الدار فاطل الى حنة
لوروجها ثم وصدا الشرط في الملك لا يقع شيء وحرز اي الساني السكتة بالمال فلا يثبت كفارة النمران اعني ربه واطعم
عشرة مساكين او كسامة كل احد حار عنه لان النسيب الكفارة ولهذا صارت الكفارة الهامة ان كان بالمر
الا الشرط شرط لوجوب اداها فان كان التعليق في قوله ذلك كراهه ايمانكم ادا حلفتم اي حلفتم وحنتم فثبت الحكم
اي حبر وجهه بماله التاجيل لم يكون يسر وجوب الكفارة بقاء قبل لحنف لوجود سببه فحوز اداها وحلف الكفارة
بالصوم حنفت لا يجوز بها بحلفها بل لحنف عنه لان المال يغار الفعل فجاز ان يصفى المال بالوجوب ولا يثبت وجوب
اذا كان في التتم الموجه فاما الصوم فلا يثبت الفعل من وجوبه ووجوب اداها لان الصوم افعال معلومة واداءه
عبر في تلك الافعال فاذا ما حوز وجوب اداها الى زمان وجود الشرط بالاجماع فاعلم ان اصل الوجوب يثبت قبل فلا يجوز
الاداء فلا الوجوب بهذا لا يجوز تحيل الصوم قبل الشهادة بتحيل الركوة قبل الجواز فانه تقييد الشيخ الكفارة بالمال
قوله وعندنا المعلق بالشرط الى اخره اعلم اننا نقول اول الام ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف
قد يكون معني العلو وموافقا له وقد يكون معني الشرط وقد يكون معني العاقبة وموافقا له في خرجه وذلك لا يوجب عدم
عند عدمه لا خلاف ولهذا لم يجعل الساني وصفا لا يمان في قوله ان ينجح المحصات المومنان معتدلة بظ الجواز
حلف طول الحرة الكتابية ما نكح حوز نكاح الامة لانه ذكر على سبيل التثنية لا على سبيل النفي وكذا اذا كان الوصف
معني العلو فان كان بغيره كان في قوله الثاني والساني فان يصفى لربها هو المومنة وجوبا لا بدل عدمه على عدم الحكم
ايضا لان عدم العلم بالوجوب عدم الحكم بالاعتقاد اذ لم يسلح احصاءه بها فكذلك عدم الوصف الذي هو معني العلو لا يدل
على عدم الحكم اذ لم يسلح احصاءه به وكذا اذا كان الوصف معني الشرط لا يدل عدمه على عدم الحكم عند ما لا يدل
عدم الشرط على عدم الحكم عندنا لان ارا التعليق عندنا في منع السبب عن الاعتقاد لا في حكمه وذلك لان التعليق في
الشرط دخل في السبب وموتوله انطالق مثلا لانه مواله كورد ون غيره حال به السبب والمحل فلم يمتل السبب
ولا يعتقد سببا لانه جعله في الشرط التي جاز للدخول الدار والجواز عندا هل اللغز ما هو متعلق وجوده بوجود الشرط
كما في قوله ان يكرهني اكرهك ان يعلق اكرامه باكرام صاحبه فكان اكرامه معدوما فلا يوجب اكرامه فثبت ان الحكم
بالطريق جاز للدخول كان المطلق معدوما قبل وجوده فكان عدم الوجود دفع الطلاق لعدم التعليق دون وقوع
الطلاق لان وقوع الطلاق امر جبري لا اختيارا للمعبد به بعد ايقاعه ولا معنى لعلهم اسطالوا قد صار موجودا
فلا وجه الى جعله معدوما بالعلو لانا لا نجعل قوله اسطالوا معدوما ولكن جعل التعليق ما نكح وصلا الى الخل
وهو اسطالوا

لا عدم الشرط ولا الشرط
فمنه من الحكم فيكون
فما في اختيار النظم
وهو اسطالوا

وفلك ما ع والنعقاد عليه ان العلة الشرعية لا يصير عليه قبل وصولها الى محلها كما لا يصير عليه قبل ان يها وكان ينبغي
ان يلقوا لما لم يتصل بالمحل الا ان وصوله الى المحل لما كان موجودا بوجود الشرط جعلناه كلاما صحيحا لغرضه
ان يصح ما حتى لو علم شرط لا يرجح وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال ان طائر الشاة ويتغير
ان المعلق الشرط كما لا يخفى عند وجود الشرط لا يصير تحريكه حال وجود الشرط فان قيل اذا علم ان طائر الشاة لا يدخل
ثم خرج بطلان شرطه ولو تجوز منه احواله لا يقع قلت انما يصير ذلك الكلام المعلق بغيره عند وجود الشرط وكل الكلام
كان صحيحا والسبح انما لا يصح منه لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان من هذا فغيره بكلام صحيح شرعا على حقه ايضا
واذا انبأ به بغير حال وجود الشرط فيراعى للوقوف وجوده عند وجود الشرط وهذا اعلان بغيره بغيره بغيره
فان دخول الشرط في البيع على الحكم دون السبب هو البيع لان البيع لا يعتمد على شرط لان ما يثبت ان يبيع
للشرط لانه يودي الى القرار الذي هو حرام وفي حقه متعلقا بالشرط حطرا تام فكان القياس كبر الاجوز البيع مع شرط
الخيار كما الاجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جاز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظرا الى المصلحة حال
الخصصة فسقط بقدر الضرورة وفي تنوع جعله اطلاقا على الحكم لا يحكمه ما لا يخفى الباقية وكان جعله داخل
على الحكم تقليد للخط مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعاق ونحوهما فتعمل التعليق
بالشرط توجها بغير الشرط داخل على السبب لوجبه اطلاقا على الحكم كان تعليقا ووجه دون وجه
والاصل هو ان كل شيء في الغرض من شرط الخيار وسائر التعليقات ان يكون الشرط في البيع
بكله على ان ادعى المستعمل فيه مال يعلق على ان الخيار وهذه الكلمة وان كان الشرط لكن علمها على خلاف
كله التعليق فانك اذا قلت ان زيدا كنت معلقا بزارك بزاره صاحبك فاذا قلت ان زيدا
على ان تزويجي كنت معلقا بزاره صاحبك بزارك بزاره على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة
واذا كان كذلك لا يوجب هذا التعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثوبه به فتعذر البيع
سابقا ثم سبب الخيار واذا سبب الخيار امتنع لزوم وثوبه بالحكم وهو الملل لان ذلك حكم الخيار في الشرع
قوله والمطلق يحمل الى لغة اعلم ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي من غير قيد والمقيد
هو الدال على ما مع قيد كذا في المحصول ومعنى قول مستلحا المطلق هو المتعبر بالذات دون الصفات لا بالنسبة
والا لاثبات والمقيد هو الدال على الذات مع صفة زائدة ايما بالنسبة او بالاثبات وهذا بطلان الفرق بين العام والخاص
وبين المطلق والمقيد فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للصفة الجسمية والخاص هو الدال
عليها مع التعرض للصفة والمطلق ليس بتعريف لما سوى الحقيقة وعند بعض شائخنا وبعض اصحابنا ان في الفرق
من المطلق والمطلق ثم المطلق محمول على المقيد اي يحكم بان المراد به ما هو المراد والمقيد عند السابق سوار كانا
في حادثة واحدة تميز ذلك لان الشيء الواحد لا يكون مقيدا ومطلقا في حادثة واحدة ولا ان المطلق ساكن والمقيد
ناطق فكان المقيد هو الذي لا يرى فيه حكم بغير القوة المطلق من صفة السوم اعني قوله في حسن الاطراء
على النص المقيد وهو قوله في حسن الاطراء السامية شاة وكذلك نص الشهادة اعني قوله في شاهد وشهيد
من رجاكم محمول على المقيد وهو قوله في شاهد وشهيد واذا دوى عدل حكم بالاجماع وكذلك اذا كانا في حادثة تميز من كذا والقيل

وساير

منه

وساير الكفارات فان الرقبة في كفارة القتل مقدرة بالايان معلوم فيجوز رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار
غير مقيدة بالايان فاحص في الايمان في جميع رقبات الكفارات وذلك لان قيد الايمان زائدة وصف مجرد
يجري الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه لما مر من اصله وفي نظير من الكفارات لا شاة جبردا احد لان الظاهر
في كفارة مسروع للسر والجزء فالسبع لما قيدتها بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة جديدة وهي التقرب
الى الله ٢ بخليص عبيد مؤمنين عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في سائر الكفارات لان قيد الايمان في كفارة
في الوضوء جعل تقيد في التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين قوله والطعام في العيمين الى اخيه
من اواب عايرد بعضا على السامعي وهو ان الطعام لم يثبت كفارة القتل كما لا يثبت على العيمين مع لزم الكفر جبردا
واحد فعلم ان الطعام الثابت في كفارة العيمين انما لم يثبت القتل لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت بالعلم
وبعد عشرة مساكن في التخصيص بالعلم لوجبه الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم
به في محل المستصحب لا يمكن تعددته الى غير لان تعدد المحذور محال وانما خص طعام العيمين لان طعام الظهار ثابت
في العلة واحدة على السامعي قوله وعند الاصل المطلق الى لغة اي لا يحمل المطلق على المقيد لان في حادثة
ولا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين ولا يلتفت الى توهم البعض لزم المراد منه نفي الحكم الكلية وان كانا في حكم
واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع مثل رواية المقوم والاسرار ومبسوط شيخ الاسلام
خواجه زادة ومبسوط ثمرة في الميزان شرح التناولات وقوله وان كانا في حادثة واحدة شيئا الى انه لا يحمل
في حادثة شريطين الا في الدليل على ذلك قوله لا يشاء لو اعني شيئا ان تدلكم تسوكم مني عن السؤال عن
المسكون والوصف المطلق مسكون عنه وكان الرجوع الى المقيد ليخبر في حكم المطلق مع امكان الحمل
اقدام على هذا المشي عنه فلا يجوز لان الاطلاق امر مقصود كالتقيد فان الاطلاق ينبغي ان يوسع الامر
وتسهيله على المخطئ ان القيد ينبغي ان يضييقه والتشديد عند ذلك امكان العلم بها الاجزى ابطال
الاطلاق بالتقيد كما لا يجوز عكسه فواحد من العلم بها الجواز لم يكون التوسعة مقصودا في حادثة والتضييق
مقصودا في الاخرى فكيف اذا كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم التسهيل
مقصودا في اخرى فكيف اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن العلم بها بغير التحريم وهو ملل ذلك جعلنا
الصام المطلق عن السامعي في قوله ٢ فصام ثلثة ايام على المقيد في قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام مساعات
لان رتبة لما اشترت في حادثة الزيادة بها على ما ساءلهم اجمع المطلق في المقيد في حكم واحد في حادثة واحدة وهي
كفارة العيمين الصوم الواحد لا يتصور ان يكونا متتابعين في حادثة واحدة ولا انه لو لم يحمل يلزم على صرم
سته ايام ثلثة متتابعين وثلثة متتابعين بالقرابة في مختلف الاجزاء توجب الحمل لا محالة وهذا معنى قول الشيخ
الا ان يكونا في حكم واحد الى اخره قوله وفي صدقة الفطر ورد النص ان موثرا عزم اذا عزم على حصة مطلقا
وقوله عزم اذا عزم على حصة من المسلمين فيجب الجمع بين العمل بها لانه لا فرجة في الاسباب اذ يجوز ان يكونا في
واحد اسباب متعده شرعا كما الملل لانه سبب البيع والهبة والموت وقوله لام ان المقيد بمنزلة الشرط
حواب عن قوله القيد جازي الشرط يعني قوله ان القيد لا يوجب غنله التعليق بالشرط عزم على الاطلاق كما بينا

فان

في حادثة واحدة
في حادثة واحدة
في حادثة واحدة

وليس يلزم انه لا بد من العلم بالسرط لوجه من انهما لما ذكرنا من الحكم الشرعي المستخرج من النسخ
امروحي ثبت بالنسخ ابتداء لعدم شئ يتحقق بناء على عدم آخر لان لعدم النسخ شرع لتحقيق قبل النسخ واذا لم يكن
العلم حكم سرعيا لم يحز تعدده الى الغيرة وليس يلزم ان القدر عشرة السوط وانه يمكن تعديه لكن لا الاستدلال
به على غير معنى لام انه ثبتت النسخ في غرض من الغرض المستدل به الا اذا ثبت لما ذكرنا بيننا في المعنى الذي يتعلق
بعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المخادعة ثبتت السبب والحكم صورة وجه اما في السبب صورة فظاهر لان الظاهر وانما في غير
واليمين غير القدر صورة وكذا ما في لان القدر غير جوه واعظم الكفاية فلا يكون وجه الجناية فيه كالظاهر واليمين
اما في الحكم صورة فلان حكم القدر في حجب التحريم والصوم على الموت يقتصر عليها وحكم الظاهر في حجب التحريم
والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول ولذا حكم الميمون وجوب اليمين ثم الكفاية على تقدير احب احد الاشياء السلالة
ثم صوم ثلثة ايام وهو مفارق لحكم القدر ايضا واما ما في فلان في مدين الحكمين ضرب تيسيرا لان لاطعام مدخلا
في الظاهر عند الجوه والخبر ثابت في الاشياء الثلثة في اليمين مع النقل الى الصوم عند الجوه وليس هذا النوع
من التيسير في النقل واذا ثبتت المفارقة بينهما فلا يصح الاستدلال لعدم المماثلة وذكر في الاسرار ولا يدخل للقياس
في هذه المسئلة وجوه لان حوادث كلها متشخص عليها فلا يقاس بعضها على بعض ولا ان القياس يوجب زيادة
على النص وهذا لا يجوز عندنا ولا ان الحكم مما لا تعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اسات قدر الكفاية لان
الوصف زيادة بمعنى كالقدر فلا يجوز اسامه بالقياس كالقدر وقوله فاما قد لا ساه الى اخره جواب
عامرد نضا علنا وهو ان قد لا ساه اى في نصوص الزكوة مثل قوله عدم في حسن من الابل السائمة
ساه مع اطلاق قوله في حسن من الابل السائمة شاة والعدا الى في نصوص الشهاده مثل قوله واشهدوا
دوى عدل منكم مع اطلاق قوله واشتهدوا وشهد من مرجعكم بوجوب نقل الاطلاق عندكم وقد اكرم
ذلك فقال فاما قيد الاسامة والعدا الى في نصوص الشهاده لم يوجب نفي الجواز بدونه عندنا بل السنة
المعروفة وهو قوله ليس في العوامر والحوامل ولا في البعير المثنية صدقة وما روي عن علي بن يقطين البقرة كل
ثلثين ينبع في الاربعين سنة وليس في العوامر في اوجب نسخ الاطلاق والامر بالتبني في بناء الفاسق وهو
قوله نعم ما بها الدار امنوا ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا الى توقفوا فيه واطلبوا بيان لا حواشكنا
الحقبة ولا تعتمد واعلم قوله اوجب نسخ الاطلاق قوله وقيل ان القران في النظم الى لغوه فال بعض اهل
النظر ان القران في النظم اى اجمع بكلامه بحرف الواو بوجوب القران منها في الحكم خلافا لعماد العلماء وصورة
ان الواو متى دخل من خلفت ما متين فاجله المعطوف سار كالمعطوف عليها في الحكم المعطوف بها حتى قالوا
في قوله اموا الصلوة واتوا الزكوة يسقط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه بحققا لماواة
في الحكم والمعطوف اذا كان ناقضا لسار كالمعطوف الخبر والحكم جميعا لا خلاف بمسكو في ذلك ان الواو
للمعطوف اللغوه ووجه المعطوف للاشتراك وانه يقتضي التشويه ولهذا كان المعطوف متغيرا عن الخبر سار ك
المعطوف عليه خرم وحكمه وكذا اذا كانا كل امين تامين الا بى لى القدر في كلام الناس بوجوب الاشتراك فان قوله
ان دخلت الدار فاسط النوى عدى حر بوجوب علس الطلاق واخره جميعا بالشرط وان كانا تامين فكل في

والعبد المذنب
محمد بن عبد الله

عليه

گرام

كلام صاحب الشرح ومسلكت العام بان عطف الجملة على الجملة لا اوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يتبعه
وسفر عنه لانه اساس الشركة جعل كلامه كاملا واحدا وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ومنع الجملة
الناقص لا يفسدها الى الخبر فاجب عطفها الشركة في الخبر ومنع الضرورة عدت في الجملة الكاملة فلا بد من الشركة ومنها من
قول الشيخ لان الشركة انما وجبت في اخره قوله الا انها تنفق اليه بهذا استعنا من قول ان عطف الجملة على الجملة لا اوجب
الشركة او قوله فادام نفسه لا اوجب الشركة اي اذا تم الموقوف بنفسه لا اوجب الشركة الا انها تنفق اليه كما في قوله ان دخلت
الدار فانما طالق وعبدى حر فمعه وعبدى حر ان كان تاما ايقاعا لكنه ناقص تعلقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه
تعلق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على جهة فصا ناقصا من حيث الغرض وعطفه على التعليق بالشرط
مستلزم للتعليق لا لافعاله وان قيل درست فواصر علم المعالي لرعاية التناسب سراجا بشرط حتى لو قال
قليل رب منطلق ودرجاتا على المنعز وكلمة الخليفة في غاية الطول والقوة شبيهة بالادنى على مسطرة فدل ان القرآن
في النظم بوجوب القرينة الحكم يحصل التناسب فقلت لا يمكن ان لا يتناسب السبب من حيث تناسبات الكلام ولكن تناسبات الحكم
فانه يحمل والمحمول لا يستلزم الحكم بالا حتم وايضا القرينة النظم بوجوب التناسب بهذا لا اوجب الاستدراك في الحكم لحوار يكون
المتناسب بوجوب اخر قوله والعام اذا خرج مخرج اجزاء الى اخره اعلم ان لفظ العام اذ اوردنا على السبب في خبره على
عند عامة العلماء سواء كان السبب سوالا سائلا او وقوعا حادثا ومعنى الورد على سبب دون عندنا بردها الى ذكره ونحن
الاختصاص بالسبب انصارة وعدم تعديته عنه وقال مالك الشافعي مختص بسببه وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من
احكام الحديث الى ان السبب يمكن ان سوالا سائلا مختص وان كان وقوعا حادثا لا يختص به احتج من قال بالاختصاص
فان السبب لا يمكن ان يكون الا في الحكم لا في غيره لم يكن موجودا قبله يتعلّق بتعلّق العلول بالعلل فمختص به وبانه لو كان علما لم يكن
في سائر السبب فانه له سوى الامتصاص وقد اتفقوا على فعله وبانه لو كان علما لما يخص السبب بالاجتهاد كما يجوز
تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع ما دخل تحت متساوية وكان في شرط اجواب ان يكون مطابقا للسؤال وذلك
اذا لم يكن علما لانه لو كان علما نصيبا ابتداء الكلام واحتج من فرق ان السامع اذا ابتداء بيان الحكم في حادثة قبل التساؤل
عنه فالظاهر ان لم يورد الكلام ابتداء وانما اورد ليكون جوابا عن السؤال هذا يقتضي قصره عليه وحجته العامة لان
الاعتبار للنظر في كلام الشارع لان المتكلم دون السبب فيجري للنظر على عموم اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح
مانعا لانه لا ينافي عموم المانع موافقا في قوله لو كان مانعا لان نصّ الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع
انها العموم وموافقا لابطال دليل المخصص وهو خلاف الاصل الا ان السبب لا يصلح مانعا للتأويل والناحية اجموعا على
اجراء النص الوارد مقيده بالاسباب على عمومها فان اية الظهار نزلت في تحريم وآية اللعان في هذه الآية
او في غيرها المحلاني وآية القذف نزلت في ذمة عاتق وآية السرقة نزلت في اصفوان وسورة المجن وقوله ثم
ايما اهاب دبع فقد طهر في شاة بميمونة ولم يخصوا من العمومات بهذه الاسباب فوضنا انه لا يختص
بسد الوارد واما قولهم السبب في الحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا
السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المون كان الحكم متعلقا به ايضا وقوله في شرط الحوار المطابقة
قلنا ان اردتم باشرط المطابقة ان يكون متساويا للسؤال فهو ممنوع عادة وشريعاما عادة فدل ان الحبيب
قد ورد عادة علم قدر الحوار في غير الحوار

وعلیه بنی من سایل الملعای
ولکنه لا یجیب شیت الکلام
لا شیت بالکلام چه

اولا فائدة

انه اراد متضمن اللفظ
اذا لما تضمنه ولا لا
واستعمل عنه لان الظاهر
ولا لان

هو منبر الحكم

فاما النهي فلا عدل المنهي عنه بالحق والحق فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدله المنهي عنه الا ما كان ضد منكر النهي
 امر بضده وان كان له ضد واحد لا يمكن له ان يكون له ضد واحد من غير ان يكون له ضد واحد من غير ان يكون له ضد واحد
 الامر بضده واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس له من البعض وقال بعضهم جعل امر واحد منها غير لانه لما
 امضى امر بضده ضرورة يحتمل محله ولا يمكن جمعه انما ترك المنهي عنه المضد واحد من الاضداد واحد من غير ان يكون له ضد واحد
 قد شاع المجهول في احد انواع الكفارات واجتنب المحرمة بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الآخر صيغة وموطا من معنى
 الامر لا يطلب النهي للنجس فلو كان الامر نهييا عن شيء من غير ان يكون له ضد واحد من غير ان يكون له ضد واحد
 منها ساكت عن غير ذلك والسكوت في مثل هذا المعنى لا يصلح دليلا لان الامر لا يدل على شيء موجب وهو الطلب
 بما لم يسلط له كان اولي ذكر ابو المعين في البصرة ان عندنا الامراء لم ينه عن شيء وعلى القلب لان كلام الله تعالى
 واحد وموسى امر بما امر ونهى عما نهى وكان الامراء لم ينه عن شيء وعلى العكس وعلى المحرمة كلام الله تعالى
 هذه الجبارات ولا امر صيغة مخصوصة وكذا النهي فلا تصور كون الامر نهييا ولا عكسه ولا شك في ضد المأمور به
 عنه وضد المنهي عنه مأموره فاختلعت عباراتهم فزعم بعضهم انه يدل على النهي عن الضد وعلى العكس وزعم بعضهم
 انه يقتضي نهييا عن الضد وعلى القلب ومنهم من يظنون ما سبق له من اللفظ ينسكروا قالوا بوجوب حرم الضد
 بما يمكنه العام الا انه قال لما لم يكن جعل الامر نهييا صيغة وعلى العكس جعل كل واحد موجبا في ضد ما اضيف
 ضديا او جبة فما اضيف له ضرورة يحقق محله ومن اخذ لفظة الدلالة قال لما لم يكن يذم الفاعل بحرم الضد فلم يكن
 اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة تدل على المحرمة وان لم يكن هي موجبة ومن اخذ لفظة الكراهة
 دون الكراهة قال ثبت هذا النوع من النهي وهو الثاني حيث صرح الامر في ما سبق له اذا ورد معصية الا ان الساتر من الغيب
 لا يمكنه ان يسلط على ما سبق له من النهي ودفع ما اختاره النسخ في الكتاب من النهي بطريق الضرورة والاقضاء والقرائن
 يدعي ما سلكه قوله في معنى سد وجهه اي منه موكلة فيه الى الواجب مولا وما يدعي هذا الاصل وما ذكرنا
 ان الامراء لم ينه عن شيء من كراهة ضده ان المحرم اذا لم يكن مقصودا بالامر وانما سلك المحرم ضرورة على ما بينا لم يقتض ان يحل الفهم
 في الضد ما لا يثبت فيقول الامراء المأمور به فاذا لم يقو له ان لم يقو له الاشتغال بالضد المأمور به كان الاستغفار
 بالضد مكرها كما لا امر بالقام يعني الصلوة ليس منهي عن القعود بطريق القصد حتى اذا تقدم قام لم يفسد صلواته
 بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام ولكنه يكره اي يكره القعود بكونه لا ان الامر بالقيام اقتضى
 كراهية ضده ثم اعلم ان سائر هذا الكلام يرجع الى ما ذهب العامة في تخصيصه لانهم ينووا حرم الضد على فوات
 المأمور به ايضا كما بينا النسخ فلا يظن اختلاف معهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيف على الفور
 بالانفاق يفتون المأمور به بالاستغفار لضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت يحرم بالانفاق والواجب
 الموسع ينهل الصلوة على التراخي بالانفاق والمحرمة الضد لا عند تطبيق الوقت فالساق لان التوقيت
 لا يحقق قبله ويكون مكرها اذا لم يكن الماحر مكرها فالامر المطلق فعلى التراخي كما لم يسمع في
 الفور عند بعضهم حرم الضد لفوات المأمور به والاختلاف في التطبيق راجع الى ان الامر المطلق
 على التراخي ام على الفور قال سمي حله الله ولم ينسكف في سر هذه المسئلة وقال صاحب الميزان ان هذا الفصل

هذا هو الوجه في كون النهي لا يطلب له ضد واحد من غير ان يكون له ضد واحد من غير ان يكون له ضد واحد

الثاني الامور الكراهية دون

كالمضيف فلام

مشكل قوله ولما قلنا اي وكان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهى عن ليس المحظ
 بقوله عليه السلام لا تلبس المحرم القبا ولا القميص ولا السواد لم يحدد كان من السنة ليس لا زاور الرداء
 اي كان لبسها مرغوبا فيه هذا النهي لانه لما نهى عن ليس المحظ كان مأمورا باللبس غير المحظ فثبت
 بهذا الامر سنية ليس الازار والرداء لانهما ادنى ما تقع به الكفاية عن لبس المحظ قوله ولما قلنا
 قال ابو يوسف مع اي كان الامر بالشئ يوجب كراهية ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف
 ان من يجد على مكان محس لا يفسد صلواته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالهوى
 لان الهوى عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان ظاهر بالاجحاض والسجود على مكان محس لا يوجب
 فوات المأمور به لانه يمكنه ان يعيده على مكان ظاهر يكون مكرها لا مستحدا او قال الساحد
 على النجس بمنزلة الحائل للنجاسة والكف عن النجاسة بطريق جح الصلوة اي فرض دايما بركه
 قوله تعالى وما لك ولهم ناد اسجد على النجس صار حلالا له فمفسد صلواته كما لو حمل النجاسة
 واما قلنا انه صار حلالا للنجاسة ان السجود يحصل بوضع الجبهة على الارض والارض
 اذا اتصل بالوجه صار ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة ما لو كانت النجاسة بوجهه يكون
 بمنزلة الحائل للنجاسة قوله فمفسد ضده فمما يعني الكف عن جح النجاسة فرض دايما
 كالكف عن صا الشهوة في الصوم فكما يحق فوات الصوم بالاكل شجرة من رمية فكذا الكف
 عن جح النجاسة بصر فارتيا بالعبادة على مكان محس بصلب المشروعات على نوعين
 المشروع وهو ما جعل الله تعالى شرعه لهاده اي طوعا سدا كونه على طوعين عزيمة وخصه
 بالعزيمة لغة التصد الموكدة والرخصة لغة اليسر والسهولة وفي الشريعة العزيمة ما هو اصل
 من الاحكام غير متعلق بالعوارض والمراد به ما ثبت ابتداء ثبات الشرع حقا له وقوله
 غير متعلق بالعوارض بان اصلها لا انه قد دخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادة
 وما يتعلق بالترك كالحرمات وسميت الاحكام الاصلية عزيمة لانها فرضت كانت مبررة
 ابتداء حقا لصاحب الشرع وكان شرعه واجب العبد وكان موكدا والرخصة اسم لما عني
 على اعداء العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند الكراهة وفعل العزيمة ما
 اسمى على الاموال والاد استصوب على حكمه انه الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير
 من غير الى سوي واسطة عذر المكلف قوله وهو اربعة انواع اي ما هو الاصل
 منها وهو العزيمة اربعة اصنام وفي اخصار هذه الاصنام ان العزيمة لا تخلف من ان يكفر
 حاحده او لا الاول هو الفرض والثاني لا يخلف من ان يعاوب بتركه او لا الاول هو الواجب
 والثاني لا يخلف من ان سمي بانه الملام او لا الاول هو السنة والثاني التفريق بين
 في التسمي الاحبر المباح ان جعل المباح من العزام قوله فرضه الى اخره الفرض
 لغة القطع والمعدود في الشريعة هو ما ثبت لزومه بدليل لا شبهة فيه كالاعان والاركان

عزيمة

وسائر اعماله التي باقى بها في الصلوة في حال التمام والركوع والسجود قول وتقل وهو
في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنمة تكللاً لانها زائدة على مقصود الجهاد وهو اعلا كلمة الله
فتوافل العبادات زائدة على التواضع والواجبات والسنة المشهورة مشروعة لنا لا علينا
والصلوة كالنقل وهو ما في به العبد طوعاً من غير اجاب عليه ولا لام على بركة والرايد على الركوع
للمسافر نقل لهذا اي لاجل انه ثابت على فعله ولا يعاقب على تركه قول وقال الشافعي الى
اخذ اذا شوع في التلويح اخذ بالمضي فيه ولو لم يمس بواحد بالمضاء عندنا وقال الشافعي
لا يواخذ منهما لان النقل لما شوع غير ان لم يمس قبل السجود وجب ان سقى كذلك بعد السجود
لان حصته التي لا سغير الا يرى انه بعد السجود تلك لما يتاخر بيته التلويح لو ان كان
مؤدياً للتلويح لا يستيقظا للواجب لا يمنع صوم التلويح صحة الخلوة عندكم وبهاج الا فطار
بعد الصلوة ولو صار واحداً لما ثبت هذه الاحكام واذا كان كذلك وجب ان يكون محترفاً في
الباقى كما كان محترفاً في الابداء محققاً للتفلسف واذا است له الخيارات في الباقي وحل له تركه
يطلب المؤدى ضمنها فكان بطلان امر احكامها لا يمنع ولا يضمن بالقضاء من شوع في صلوته
او صوم مطلق فافسده لا يحجب عليه القضا لان الطلاق ضمنى ولا معنى لا اعتبار بالشروع
بالنذر لان النذر الترام بالقول وله ولاية ذلك فاما الشروع فليس بالزائم فلا يلزمه ولكن
نقول المؤدى صار لله تعالى مسلماً الله اى تقرب ما داء ذلك الجزاء وصار العبد لله تعالى حقاً له
ولهذا الوصية كان مثاباً عليه وحق العبد محترم لا يجوز للمعرض بالافساد فوجبه حفظه و
صيانته وصبره وصموداً عليه بالانكسار ولا وجه الى حفظه الا بالرام الماني بوجه الامام
عليه ضرورة صيانة حق الغير بان ملك الامام المؤدى صار عبادة صوم او صلوة وهو مما
لا يجوز فلا يكون طاعة الا بانضام الباقي والاولين سلمنا كونه عبادة فلام ان اداء الباقي
شروط لبقائه عبادة لا ينعرض يستحيل بقاءه فكما وجد المقصود ولهذا لا يخرج عن كونه
عبادة ما عارض الموت حتى يقال به الثواب لا خلاف بين الامة ولين سلمنا كون الباقي
شروطاً لبقائه عبادة فلام ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال
انما يحصل بفساد الفعل وذلك فيما مضى من الافعال محال لكنه اذا امتنع فان وصفت
العبادة فلا يكون مضطراً الى فعله قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة ولكن
نقول هو من افعال الصلوة على معنى انه يصير مع غيره صلوة تامة تكون المؤدى مقرباً
الى الله تعالى هذا الفعل يكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا تجزى
لا حكمه بدون الاجزاء الاخرى فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وما بعده ضرورة
ثبوت الاتحاد فكان وجود الباقي شرطاً لبقائه عبادة لا لكونه عبادة قلنا هكذا
علا بالدلائل بتدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا محتمل التعذر بعد العدم لان ذلك

بواحد
بالشروع

لله ان يشاء
عبادة
المؤدى
فلا يتصور بطلان

الحلل
عنده

خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال ذلك الذي حطت اعمالهم وما ليعلى ولا سطلوا اعمالهم ولا
خلاف من الامة ايضا ان الودة تبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام
واما اعتراض الموت وجعل التدبير كالتعبادة لم يكن مشروعة في حق هذا الفرد لان
الموت منه لا يبطل على ما عرفت دولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس باسناد باطل لانه لما الى
بما ناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة
عند هذا الفعل فاجل هو منسداً وليس من ضرورة ان يضادف المحل الذي حصل فيه
الفساد لمن قطع جلاً مملوكاً له غلق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جيل منقطعاً له
حقيقة وشوعاً وان لم يصادف فعله القنديل كذا شق زق نفسه وفيه ما يحل لغيره يضمن وهو
كالنذر ان الشروع كالنذر في كونه موجباً للمعنى في غيره كالنذر او الجزاء المؤدى لمرة المتذور
من حيث ان كل واحد منهما صار حقاً لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المتذور فلانه
جعل لله تعالى تسمية لاشك ان ما دفع لله تعالى فعلاً أقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد
وان اجاب ابتدء الفعل اقوى من اجاب ببقائه لما عرفت ان البقاء اسم من الابداء
ثم لما وجب لصيانة اداء في الامر وهو التسمية ما هو اقوى الامر وهو ابتداء الفعل وهو ابتداء الفعل
واتمامه كان اولي اما فصل المظنون فالقياس ما ناله ورفيع الا ان علماً استحسنوا
قالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب بل هو لان الوجوب لا يتكرر في واجب
واحد وذلك ان العبد يواخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في نفسه
وعنده انه شوع في الواجب ولو شوع في الظهور فافسده لا يحجب عليه شيء بهذا الشروع
والافساد فكذلك هذا قول ورضه الى اخره لما كالت الرخصة مبدئية على اغذار العباد
واعذارهم مختلفة اختلف انواع الرخصة فانقصت على اربعة اقسام عرف ذلك الاستدلال
وقيل في وجه احضارها ان الرخصة ان استعملت في موضعها الاصل فان بدت له
الاحقية فهو النوع الاول وان لم يثبت فهو النوع الثاني وان لم يستعمل في موضعها
الاصل فان لم تكن مشروعة في هذه الامة فهو الثالث وان كانت في الرابع وهذا تقسيم
لما يطلق عليه اسم الرخصة لا حقيقة الرخصة قول الحق من الاخر محذور ان يكون الفعل
محصل من حق السبي اذا استل اي احدهما في كونه اقوى من الاخر محذور ان يكون من حق
ذلك ان فعل كذا اي انت خلقت به معنى احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اول من الاخر
قول الله امه من الاخر اي كونه مجازاً استباح اي عومل به معاملة المباح لا
انه يصير مباحاً لان دليل الحرمة قائم والاداه مضاد لحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا
انه لا يواخذ بسلوك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المواحدة اسماء الحرمة
فان من انكس كبرية وعنى الله عنه ولم يواخذ به لا يسمى مباحه في حق عدم المواحدة

المؤدى

وهو ابتداء الفعل
وهو ابتداء الفعل
وهو ابتداء الفعل

الغزيرة

حقيقة

قال صدر الاسلام الرخصة ترك الواحدة بالنفل مع حرمة ما كالتحريم مع سببها
تأخر في هذه المسألة مع ذلك سماع الحكم على النفل بغير موافقة فان هذا
في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة يكال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة بسبب لا سبب
بحال كالتحريم في سببها كذلك كمالها كالمكر اي مثل تركه عزاء بما يخاف على نفسه
او على عضو منه حتى يفسد اختاره وانعدم رضاه باجواء كلمة الشوك على لسانه مع اطمئنان القلب
فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر بآية لا تكشف بحال بنا على ان حق الله
في جوب الامان قائم لا يحتمل السقوط لكن العبد يرضى له الاجراء على اللسان عند الاكراه
الثام لان حقه في نفسه نفوت عند الامتناع صورة بتجريب بينته ومعنى يزهوق روحه من الله
لان نفوت معنى لان الركن الاصل قائم ولا نفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق قلبه
حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار بانيا فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة
الكفر بطلان ذلك الاقرار في حالة البقاء فطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقدم
حق نفسه باجراء كلمة الكفر ترخصا ولو بذل نفسه لا قامه حق الله تعالى واعزاز دينه وصيانته
عن الهتك كان مجاهدا شهييدا او الاصل فيه ما روى ان سبيلمة الكذاب اخذ رجلين من
اصحاب رسول الله عليه فقال لاحدهما ما تقول في حجر قال رسول الله قال فما تقول في قال انت
ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في حجر قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد
عليه بلما فاعاد جوابه فقبله فبلغ ذلك النبي فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني
فقد صدق بالحق اي اظهره فبينما له ثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل اخذنا العزيمة قوله
وافطاره الى اخر اكره الصائم الى الافطار واد اضطروا له لم يفت حقه في الافطار لان حقه
في نفسه نفوت اصلا وحق الله عاك نفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان
صبر ولم يفت حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ما جوارا لان الوجوب لم يستقط مكان له بذل نفسه
لا قائم حتى الله تعالى فيه اظهار الصلابة في الدين واعزاز الله الا انه اذا كان سافرا او مريضا
لم يفت حتى مل كان اثما لان الله تعالى اباح لهما النظر فيكونان اثمين بالامتناع عن المباح
حتى يكونا كالمضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجنابة على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يستط
بالاكراه قوله واتلاف ما لا يغبر اذا اكره على التلاف ما لا يغبر رخص له ذلك لوجان حقه
في نفسه لا يفت غيره لا يفت معنى لا يجاره بالصمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان
سبب الحرمة وهو ملك الغير وحكمه وهو حرمة التعرض قاعان فان حرمة التلاف ما له لمكان عصمة
واجتماعه وذلك لا يختلف الاكراه فكان في الصبر شيئا فرض الجهاد فكون مثابا لما ذكره
فخر الاسلام في بعض كتبه وذكره في هذه المسئلة فان ابا ان يفعل حتى مل كان ما جوارا
ان شا الله قيده بالاستئذان دون ما سواه لانه لم يجد فيه نصا بخينه وانما قال بالقياس

على الاكراه على الافطار وانساد الصلوة ونحوها وليس هذا في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع
من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا اقيده به وعلى هذا تناول المضطر بالغير
حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن اثم بل مثابا اخذنا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل جيب عليه الضمان
قوله وركل الخائف على نفسه الى اخذه الامر بالمعروف مثل الاكراه بالصلوة ونحوها والناهي
عن المنكر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يتوكل لانه لو اقدم بفوت حقه صورة ومعنى ولو
ترك يفوت حق الله تعالى صورة لامع لان اعتقاد حرمة التوكل بان يفوت ففوت حقه ما جوارا لان الله
بالمعروف فرض مطلق الصبر عليه غزوة مكان لا لنفسه في اقامته في الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين
معتقدين لوجوب ما يامرهم وحرمة ما ينهيهم عنه لا بد من ان يتوكل ففوت حقه في تلوهم وان كانوا الاظهر
ذلك فكون ما جوارا خلاف الغازي اذا اهلك على المذنبين لان قتله لا ينكاه في باطنهم ولا في ظاهرهم فكون
مطلقا لنفسه الهلكة من غير ان يعلم له في اعزاز الدين قيام وحكمه اي حكمه هذا النوع من الرخصة
ان اخذنا بالعزيمة اولى حتى لو صبر يكون شهيدا لما بينا قوله والماني اي النوع الثاني من الرخصة
الحكمة ما استمع مع تمام السبب الى السبب المحرم الموجب حكمه مع تراخي حكمه الى زمان العذر من
حيث ان السبب قائم كالتحريم حتمية ومزجج ان الحكم متراج غير ثابت في الحال كان هذا التتم
دون الاول فان كمال الرخصة يكال العزيمة قوله كالمسافر اي كافتار المسافر والمريض للمذنبين
رخص لهما في الفطروانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهوة الشهوة
وتوجه الخطاب العام نحوها وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولهذا صح الاداء منها الى
ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخي في حقها الى ادراك عدة مرات حتى
لا يلزمها الامر بالفدية قبل ادراكها لوماتا فكانت العزيمة اذ في حالها في المكره على الصوم
لان الحكم هناك لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبينة على هذه العزيمة اذ في حالها
من الرخصة المبينة على العزيمة الاولى فمن هذا الوجه اخذت شيئا بالماز لان الحكم لما تراخي
ولم يكن ثابتا في الحال لم تعارض الرخصة وهي اباحة الافطار حرمة فكان شيئا بالافطار في
غير رمضان فلم يكن رخصة حتمية لان المجاز مدخلا منها من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في
التتم الاول بوجه قوله وحكمه اي وحكم هذا النوع اخذنا بالعزيمة اي العمل بالعزيمة
اولي لكالح حتى كان الصوم في الفضا ففعل من الافطار عندنا خلافا لما في لان السبب المحرم
وهو شهوة الشهر لما كان تاريا بكاله وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالمذنب المحل
كان المذنب للصوم عاملا لله تعالى اداء الفرض والمترخص للفطر عاملا لنفسه فمما يرجع
الى الترفه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة بمعنى لم يتعين اليسر في الفطر بل في العزيمة
نوع يسر ايضا وهو ليس بموافقة المسلمين وكان العزيمة تودي معنى الرخصة من هذا الوجه

سبب

وكان وجه المحار افرى يسمى هذا النوع بخصه اسقاط على معنى ان حكم العزلة فيها ساقط اصلا و
ذلك سلق قصور صلوته المسافر بخصه اسقاط عندنا وقال الشافعي المصروف بخصه جمعته والعزلة
هي الاربع حتى لو فات الوقت بمضي اربع ساعات فاضاها في السفر او في الحضر وفي قوله ان يصح في السفر
واكمن دون الحضر واحم بعوله تعالى واذا صرتم في الارض فليس عليكم جناح ان تصوموا بشرع
النصر بلفظ لا جناح وانه لا يباحه دون الاحجاب وبان الوقت بسبب الاربع والسفر بسبب القصر
لا على رفع الاول وبغيره فانه لو امتد في جميع بلوغه الاربع ولو ارفع لما رزق لمصلي الفجر اذا اكد
بمصلي الظهر بمصلي بها مشاء وعندنا القصر بخصه اسقاط لان السبب في حقه لم يبق موجبا
الاكمن وكما لا يخفى ان نافلة دخلت النفل بالنقص قصد الاجل وانما جعلنا هذا لئلا
استدل لا بد لئلا يرد بغيره اي بغيره بوجوب هذه الرخصة واستدل لا بد لئلا يرد بغيره اي بغيره بوجوب هذه الرخصة
الدليل فما روى عن علي بن ربيعة الوالي قال سأل عمر بن الخطاب ما لنا نقصر الصلوة ولا نخاف
سواء قد قال تعالى ان ختمت فقال اشكل ما اشكل عليك فساله رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان هذه صدقة يصدق الله بها عليكم فامروا بصدقته وفي بعض الروايات انها صدقة و
الضمير اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتاثير لثابت الخبر
سمى القصر صدقة والتصدق بالاحتمال التملك اسقاط "نقص" لاحتمال الرد ولا يتوقف
على قبول العبد فكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فامروا بها واعتقدوها الا يترك انه لو
قال في التصاير لمن علمه المصاير تصدقت به عليك سقطت القصاص من غير قبول لان
معناه الاستاظهار والساقط لا يحمل الرد بالصدق والمصدق من الله تعالى اولى ان لا يحمل الرد
لانه يفترض الطاعة وندعى الله تعالى الاستاظهار بصدقته في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم
واتا المعنى فوجها ان الرخصة الحقيقية تثبت للعبد اختيارا بين الاكمن على الرخصة وبين
الايمان بالعزلة لان الرخصة للتيسير وفي العزلة نوع يسكن في الصوم في السفر وفضل
ثواب كما في الاكراه على الكفر فاذا لم يكن بها فضل ثواب ولا نوع يسقط حصول المقصود
بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يقتضي الاكراه
فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه لا في الاعتداد الوكعات الا ترى انه لا فضل للظاهر
على النحر في الثواب ولا لظاهر العبد على جهة الكفر والمسا فرق في جميع ما عليه كالمقيم فوجب
القول بسقوط الاكراه اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا يقتضي رفقا بالعبد والاختيار
الحالي عن الفرق ليس الا الله عز وجل فان له ختار ما يشاء من غير جبر نفع او دفع مضرة
ثابتة بل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى السوكة وما هو من خصائص الربوبية
فكون قاسدا الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا وفرض لنا اقامتها اختيارا
اقاما ان يكون لنا شركة في النصب فلا ولو كان القصر بختيار العبد كما ناله الحكم

كانت
نعوذ بالله

وكان ادنى وجهه المعنى فيه ان العزلة كانت باعثة بعسارتها خلوها الى زمان الاقامة
وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي الا ان هذا التاثير ثبت رفقا للمساكين
الصوم نوع ونفي ايضا ما يجزى ذلك النصان بهذا اليسر فتمت كملت فكان الاخذ بالعزلة
ادنى كما في السمع الاول اصح الى نفي بان يجب اداء الصوم لما تأخر ما دراك عدة من ايام الفجر
انقضى ان لا يجوز الاداء قبله كما قال اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز الاحداث
الواردة منه فنفى معتبرا في حق افضلية الفطر ولما روى انه لا يفي المسافر بغيره له بالفطر
وان صام فهو افضل وبدا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى يشكا الناس انه لم يفطر فدل على ان
الصوم افضل الاحداث في الباب كثير قوله الا ان اضعفه الصوم استثناء من قوله
الاخذ بالعزلة اولى معنى اذا اضعفه الصوم وكان الفطر اولى لو صير حتى مات كان انما الاطار
لرمة في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامه الصوم كان قاتلا لنفسه من جسد المقصود بالصوم
وهو الارتيان لخدمة المولى كان خلاف المخرج قوله واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا
من الصوم والاعلال تسمية ما حط عنا من الصوم والاعلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز
لان ما لم يجز علينا ووجد على غيرنا كان السقوط في حقتنا وسعة وحقيقنا بالنظر الى غيرنا فيجوز
اطلاق اسم الرخصة تجوز لا لتحقيقها والاصح الاعمال الشاقة والاصطكاح المخلطة لقتل النفس
في التوبة وقطع الاعضاء الخاطبة والاعلال الموانع اللازمة لزوم الشك لئلا يبين المعاني
وروى ان الاصول في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب
وكان الواجب عليهم خمسين صاع في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال لا يظهرون
الجنازة والحديث غير المأور ولم يكن صلواتهم جارية في غير المسجد وحرم عليهم الاكل في الصوم
بعد الغيم وحرم عليهم الخاء بعد الغمة والنعيم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احترقة
بنار منزل من السماء وحسناتهم لو احدى من اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو ملوبس على
باب داره وعن عطاء كان بنو اسرائيل اذا قامت بهائم ليلتهم المسحوق وغلقوا ابوابهم الى
اغنائهم وراثب الرجل ترقررة وجعل فيها طرف الدابة او تقف الى السارية بحسن نفسه
على الجبال فهدى العور رفعت عن هذه الامم تكميلا للنبي شاور ووجهه عليه قوله والنوع الرابع
مداد القلم الاخر من انواع الرخص ما سقط عن العباد ما خرج السبب من ان يكون موجبا للحكم
في محل الرخصة من ذلك الساقط ومما في الجمل من رخص سقط في محل الرخصة اصلا كان نظر
التسمي لذلك فكان مجازا اذ ليس بمقابل عزمه ورجحه انه بقي السبب والحكم مسروعا
في الحكم اخذ شبيها بحقيقة ضعف وجه المحار وكان دون التسمي لذلك لكن وجه المجاز
غالب على شبيهة المحبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وسبب الحكم بالنظر الى غيرهما

عليهم

صبر كانه قال اقصره الصلوة ان شئتم ويكون تعليقا لمشيئتها وتفويضا اليها نص
 الشريعة لان الثبوت يصير مضافا الى مشيئتها كالطلاق او العيان المعاني بالمشيئة لا يكون ثانيا
 قبل المشيئة فلا حوزا لاضافة نصيب الشريعة لانه شركة تعود بالله من ذلك خلاف التحريم من انواع
 الكفارات لان المكفر مختار ما هو الا رفق عنده وايسر عليه بولس وسقوط حرمة الحجر والمسح
 الى اخره اصلف العلى في حكم المسح والحجر والحجر ونحوها في حالة الاضطرار فقال بعضهم لا
 محل لكن يرتفع لغلق حالة الاضطرار ابتناء للمعجزة كما في الاكراه على الكفر والاكل مال الغير
 وهو راداه عن ابي يوسف واحمد قول السافعي وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة تنزع في هذه
 الحالة وفائدة الخلاف تظهر بما اذا صبر حتى مات وفيما اذا اكل حراما فعند
 الفتوى الاول لا يثبت بالصبر بحد هذه الاشياء في هذه الحالة وعندنا ما يثبت ولا يحتسب
 الفتوى الاول بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله عفو رحيم بغير
 له ما اكل مما حرم حين اضطر اليه قبل اطلاق المعفرة على الحرمة الا انه تعالى رفع المواحدة
 رحمة على عباده ولان حرمة هذه الاشياء بنا على صفات منها من التحيث والضرورة ولا ينعقد
 تلك الصفات في حالة الضرورة بقيت محترمة كما كانت في غير الفعل للضرورة ولنا قول
 تعالى قد فضل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام
 المتيقن بالاستسناد عبارة عما وراء المسند في ثبوت التحريم في حالة الاختيار وقد
 كانت مباحة قبل التحريم فثبتت في حالة الضرورة على ما كانت في هذا على مذهبنا في جعل الاصل
 في الاستسناد الاباحة قبل التحريم واما على مذهب حنابلة والحنابلة والحنابلة والحنابلة
 فقال الاستسناد من الخطر اياه بصار كانه قال هذه الاشياء محترمة في حالة الاحتياط
 في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في هذه الحالة بالنسبة ولا يلزم عليه استثناء الاجراء
 ككثير الفتوى في حالة الاكراه بقوله تعالى الا من اكره وقوله مطهر بالامان فانه يدل على اياه
 لا يكره لانه استثناء من الخطر وهو استثناء من الغضب اذا التقدر من غير الله
 من بعد امانه فعلمهم غضب الا من اكره فيلحق الغضب بالاسباب ولا يدل انتفاؤه على
 ثبوت اكل في حرمة الحجر والمسح تثبت صيانة للعقل عن الاختلاط والمدون عن تغذي
 تحيث المبتدئة فاذا خاف بالاشباع قوت نفسه لم يستقم صيانة البعض بقوات الكل
 فستط معنى المحرم فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة استقاما للحرمة فاذا صبر حتى
 مات كان مضيقا دمه فثابت ولم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاختلال
 بل كانت دونه في المجازية لما قلنا واما اطلاق اسم المعفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار
 المرتفع للتنازل يكون بالاجتهاد وعسى يتبع التناول ناهيا على قدر ما يحصل به
 ستر الرق ببناء المسجدة مثل من ابتلى بهذه الحالة يعسر عليه رعاية التنازل بقدر
 الحاجة

البناء
 بأكمله

تندر الحاج فانه تعالى ذكر المعفرة لهذه التفاوت قيل عفورا بعفو عن الكل من ضرورة رحمته برفع
 الاثم عن الضرورة ومن عمو للذنوب الكبار فكيف يواخذتنا اول الميعة عند الاضطرار رحم بعباده
 فيما يتعبد به بولس وسقوط غسل الرجل اي وسقوط الحرمة في الميعة وسقوط شرط الصلوة
 وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان الاستسناد القم بالخلف منع سرية الحدث الى القدم ولا يجب
 غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل سابقا وان المسح
 شرع ليسوا ابتداء لان الواجب من غسل الرجل يتأذى به الا يرى انه يشترط ان يكون الرجل
 طاهرة ومنه للبس ان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل
 تأذيا بالمسح لما شرط ذلك في المسح بصلح رافعا للحدث كالغسل فعرضا ان الشرع اخرج
 السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل مادامت مستقرة بالخلف والخلف مانع سرية
 الحدث الى القدم لا ان يثبت الحدث في الرجل بحجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان اصل
 السبب بقى موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفيف فكانت رخصة استقام نص قوله
 الامور انتهى الى اخره قال علمه اصحابنا وبعض اصحاب السافعي وعامة المتكلمين ان
 لاحكام الشرع اسبابا تنضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشرع له هو الله تعالى
 دون السبب لان الاجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ في المنصور وانكر
 بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بالنص في غيره متعلق بالوصف
 الذي جعل علامة اشارة للثبوت الحكم وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسبابا
 تنضاف اليها فاما العبادات فلا تنضاف الا الى اجاب الله تعالى وخطابه متمسكين
 في ذلك بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلق فتضاف اليه لاننا عرفنا وجوبها
 الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها احاطة بكسب العبد فتضاف
 اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل وجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافة
 الى شيء فاما المعاملات فالواجب فيها شيان المال والفعل فتمكن اضافة وجوب المال
 الى السبب وجوب الفعل الى الخطاب ولذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا
 تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب
 عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطأ حيث قيل فاطعوا اديهم فجلدوا
 فعلى هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المأتممة الى الاسباب فندم اصحابنا
 من انكر السبب بان الموجب للاحكام هو الله كما ان موجب الاشياء المحسوسة خالصة
 هو الله تعالى وصفة الاجاب صفة خاصة له لا يجوز ان يضاف الغيرية كصفة الخلق وكان
 في اضافة الاجاب الى الاسباب قطعة عنه سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض
 اوصاف الضرر علامة على الحكم في الفرع مجازا لظهور احكامه عندها واحتجت العامة

من
 لا
 لا
 لا

بان الله تعالى شرع للعباد اسبابا باضافات وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله سبحانه كما شرع
 لوجوب النواصير والحدود اسبابا باضافات اليها والموجب هو الله تعالى وثبت ذلك
 باشارات النصوص فمن انكر جمع الاسباب واضاف الاحجاب الى الله تعالى فقد خالف النظر
 واقرب البعض والاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب اهل السنة ومن انكر البعض فلا وجه له ايضا لانه لما
 جاز اضافته لبعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافته سائرها ايضا بالدليل ولو لم يكن
 لواضافه الوجوب الى الاسباب موجبة بذواتها اذ الاحجاب والافرايم لا يتصور الا في
 مقتضى الطائفة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه و اضافته اليه لا يمنع من اضافته
 الى غيره واما قوله وجوب الفعل بالخطاب بالاجماع فنقدنا ان الخطاب لطلب اداء ما وجب
 عليه بالسبب السابق بدون اختياره جبريا من الله تعالى بدليل وجوب الصلوة على من
 قام وقت الصلوة وعلى المجنون والمعنى عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء
 مع ان الخطاب موضوع عنهم لفقد اهلية الخطاب وهو اعتقلا والتميز وكذا الجنون اذا لم
 يستغرق شهر رمضان والاعفاء والنوم وان استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يحس
 القضاء وهو يعتمد سبب الوجوب بالخطاب موضوع وكذا الركوة محبة على الصبي عندهم
 والخطاب موضوع عنه وقال الله سبحانه وجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم
 ان الوجوب في حقنا مضاف الى اسباب شرعية وهذا انما يجب الصلوات والصيامات تكررة
 وان كان الامر بالنقل لا يقتضي التكرار فعلم ان التكرار سبب وجوب التكرار واذ انت هذا فنقول
 وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته واسمايه بايجابه تعالى الا ان سمة الظاهر حدث العالم
 بتيسير العبد ثم حدث العالم بحصول سبب الوجوب لانه يدل على الصنعة والحدوث هما يدلان
 على الصانع والمحدث الله اشارة على ان البعثة تدل على البعير واثار المشي تدل على المشي
 فهذا الهيكل القوي والمركب السلمي ايلد لان على الصانع العلم بالحدوث وكان حدث العالم
 سببا لوجوب الايمان على من هو اهل له من الانسان والجن والملوك لان الايمان لا يتصور
 وجوبه على غير اعله اذا الحكم لا يثبت بدون الاهلية ولا وجود لمن هو اعله على ما جرى الله تعالى
 الا السبب يلازمه اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث في شيء من الاوقات ولهذا قلنا ان
 ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا بالاداء في الحال لان الايمان مشروع بنفسه ولا يحتاج
 ان يكون غير مشروع وقد تحقق سببه في حقه ووجد ركنه وهو التصديق والقرار عن معرفة من اعله
 وهو الصبي العاقل الذي يناظر في وحدانية الله تعالى فوجب القول بصحته واما اهليته فلان
 الايمان تحقق عنه تبعا لثبوت هذا طريقه القاضي اليه زيد ومن تابعه فاما المتقدمون ثابطينا والوا
 سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد مننا فالاعمان وجب شكر الله الوجود وقوة
 النطق وكال العقل والصالح وحيث شكر الله الاعضاء السليمة والصوم وجب شكر الله

في وجوب
 الصلوة
 على المجنون
 والجنون
 اذا لم
 يستغرق
 شهر
 رمضان

غير الخطاب

ما وجب
 الايمان
 حدث العالم

في وجوب
 الصلوة
 على المجنون
 والجنون
 اذا لم
 يستغرق
 شهر
 رمضان

في وجوب
 الصلوة
 على المجنون
 والجنون
 اذا لم
 يستغرق
 شهر
 رمضان

اقتضا الشهوات والاستمتاع بها والركوة شكر النعمة المالك الحج شكر النعمة المبني فانه حال اضافة النعمة
 وجعله مائت الخلق لمؤنة فخلد في ارضه اذ الشكر هذه النعمة الى هذه الطريق قال صهر الاسلام وصاحب
 الميزان ولذا وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى وسبب جوبها في الظاهر في حقنا الوقت بدليل اضافتها
 الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال تعالى اقم الصلوة له لو ان الشمس والنسبة باللام اقوى جوب الدلالة على
 تعليلها بالوقت لان اللام للتعليل الاختصاص كما يقال تطهر للصلاة وتأهب للشهادة ويقال اتخذ فلان
 الضيافة فلان اي سببه واما الاضافة بدون اللام فاجماعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال
 صلوا الفجر وصلوا الظهر وصلوا العصر ونحوها والاصل في الاضافة ان يكون باخص الاوقات واخص
 الاوقات الوجوب لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص فنثبت ان سببها وهذا
 لا يجوز اذ اوها قبل الوقت يجوز في الوقت ويتكرر بتكرره وكذا سبب وجوب الركوة ملك المال الذي هو
 نصيب بدليل الاضافة اليه فيقال زكاة السابعة وزكاة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف
 النصيب وقت واحد يجوز تعجيله على الحال بعد وجوبه النصيب جواز الاداء لا يكون الا بعد تنوير السبب
 غير ان الوجوب بصفة اليسر على ما بينا ولا يتم الاستمرار اذا كان المال ناميا ولا نماء الاجبضي الزمان فاقم الحال
 الممكن لاستئجار المال لاستئجاره على الفصول الاربعه مقام الثبات وكذا سبب وجوب صوم رمضان انما هو
 رمضان قال تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه اي المتأخرين على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه
 نضاف له وتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب شمس الامة
 الى ان السبب مطلق شهود حتى استوى فيه الايام والليالي متساوية فان الشهر اتم الجزاء الزمان مستكمل على الايام
 والليالي وانا جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابته للايام والليالي جميعا والدليل
 عليه ان من كان نقيضا في اول ليلة من الشهر من قبل ان يصبح وحض الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه
 القضاء وكذا المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر من قبل ان يصبح ثم افاق بعد من الشهر يلزمه القضاء
 وكذا انية اذ اذ يصح بعد وجود الليلة الاولى فهذا كله دلل على ان السبب مقرر في حقه باشهاد من الشهر حال
 الاقامة وذهب القاضي ابو زيد ونحو الاسلام وابو اليسر الى ان السبب ايام الشهر دون الليالي اي الجزاء
 الاول الذي لا يتجوز من كل يوم سبب الصوم ذلك لعدم لان الله تعالى اذ جعل وقتا سببا لعبادة
 فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الاحجاب فانه صنع الله فلم نسقم
 الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والاحجاب عز كلام شمس الامة
 ان شرف الليالي باعتبار شرف الصوم في ايامها لا بذاتها فكان تابعا او شرفها باعتبار انها اوقات
 لقيام رمضان وكلامنا في شرفها باعتبار السببية وذلك يحصل ان يكون محلا لاداء سببه واما
 عدم سقوطه عن المجنون الذي لم يبق الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع المجنون الا ان الشرع
 اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باسقاط المجنون
 جميع الشهر ولم يجره واما جواز النية في اللد فباغتبا وان اللد جعل تابعا للنية في حقه هذا

الشهر

ضرورة تغذرا فتوان النية بأول جزء الصوم لأنه وقت يوم وغفلة فاقعت النية في القلب مقام النية المقترنة
بأول الصوم ضرورة ولا ضرورة مما نحن فيه وكذا سبب وجوب صدقة الفطر رأس مائة وبلغ عليه أي يقوم بكفايته
وتجمل مؤنته بولائه وحاصله أن الرأس بصفة المؤنة والولاية سبب لوجوب صدقة الفطر عينها وعندنا في السبب
هو الوقت بدل ليل إضافة إليه يقال صدقة الفطر وبذلك تكررها بتكرار الوقت رأس واحد ولكن نقل الأصل
في هذا الباب الرأس الوقت والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الأصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليّه
فكذا الصدقة وكذا رأس غير الحق برأسه مؤنة الرأس سبب المال الكعبة والولاية ليس بركاسة لذاتي الأسرار
فإذا أهدمت الولاية في حق المرأة والأبن الرمن البالغ المفسر لم يجب الصدقة على الزوج والأب إن جرت
المؤنة وإذا أهدمت المؤنة ما كان للصغير مال حتى وجبت مؤنته فيه لم يجب صدقة على الأب نضاعته أي حصته
وأي يوسف وإن جرت الولاية والدليل على ذلك علم السلام إذا عمن يتوفون وقوله علم إذا عمن كل حر وعبد
ومان ذلك أن كلمة عن لا تنزع الشيء عن الشيء وتعديه منه فذلك على أحد الوجهين بالاستقراء كما أن يكون
مادخل عليه عن سببها ينزع الحكم عنه كما يقال أدّى الزكوة عن ماله أي سببه ويقال بمنع عن كل
وشرب أي سببها فيكون معناه أدّى الصدقة الواجبة الناشئة عن ذلك أو محلاً يجب الحق عليه فودي
عنه كالمدة تحت على التنازل لم تجز على العاقل عنه وهذا لا يجوز لاستحالة الوجوب على العبد لأنه ليس مالك
لشيء فاستحال تكليفه بما ليس في وسعه والكافر لا يقايرته وهو ليس من أهلها والفقير لأنه ليس على الخراب
خراج فتعين أن المراد انتزاع الحكم عن سببه وأن ما دخل عليه عن سبب ولو كان الوقت سبباً لما تضاعف الجواب
بتعدد الرأس في الوقت فدل أن الرأس سبب والوقت شرط وأما الجواب عن قوله أنها أضيفت إلى
الوقت فلنا أنها أضيفت إليه مجازاً باعتبار أنه زمان الوجوب فإن الشيء يضاف إلى الشيء باده في الولاية
فأما تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس فمحقق لا يتقبل الاستعارة لأنها من أوصاف اللفظ
هذا ليس بلفظ فالتضاعف بمنزلة الحكم في كونه دليلاً على السببية لأن الحكم المحتمل لتكرار الشوط
وأما تكرار الوجوب عند تكرار الوقت فليس بتكرار الوقت بل باعتبار تكرار الحاجة إذا لمؤنة أمة بتكرار وجوبها بتكرار
الحاجة فالشروع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فإذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله لا للوقت
لتجدد الزكوة باعتبار وصف الفطر لأن الوقت لا يجعل الرأس كالمجرد باعتبار وصف المؤنة كما في المال
وكذا سبب وجوب الحج الملبى لأنه يضاف إليه قال تعالى ويد على الناس حج البيت والأضافة لذلك السبب
على ما سبقت منه والوقت شرط الأداء وليس سبباً ليل أنه لا ينسب إليه ولا يتكرر بتكرره وكذا
سبب وجوب العشر الأرض النامية بحقيقة الحادج وسبب وجوب الحراج الأرض النامية بالنماء
التعديري وعند السافعي سبب وجوب العشر الحادج والأرض سبب وجوب الحراج حتى إنها جميعاً
فأرض واحدة لأن العشر يتعلق بالحراج وتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تجديده ولو كانت الأرض
هو السبب لما تجددت كالحراج ولنا أن العشر ينسب إلى الأرض يقال عشر الأرض والأرض بوصف
ببقائها أرضاً عشرية والشيء يضاف إلى سببه في الأهل وتصنف السبب حكمه ولأن العشر مؤنة

سبب

جنس

وجوب

المتأثرة

الأرض أي سبب بقائها لأن العشر تصرف إلى الفقراء والمقاتلة إذا كانوا فقراء والصدقة بالضعفاء كما
قال علماء أئمتهم تنصرف بضعة منكم والمقاتلة لأن الكفار لا يستولون بسببهم علينا فيبقى الأرض في
أيدي ملأها المسلمين ولا يخرج فكان الصرف لهم صرفاً إلى الأرض وإنما قلنا عليها معنى فهذا
هو معنى المؤنة في العشر ومعنى العباد لأنه تصرف إلى الفقراء ولأن الواجب جزء من الثمات فذلك
من كثير الزكوة تتعلق المال بالشيء بهذه الصفة فاشتمل على معنى العباد والمؤنة ولكن معنى المؤنة
فيه أصل باعتبار الأرض وهو الأصل ومعنى العباد بيع باعتبار الوصف وهو الثمات وأما أحوار
عن قوله شكر الواجب شكر الحادج فلنا لمكر الواجب عند تكرار الحراج باعتبار تجدد الأرض به تقديرنا
باعتبار أن الحراج كما قلنا في النصاب الواحد شكر الواجب شكر الحادج ومن قوله لم يجز العمل
فلنا لم يجز تجديده قبل الحراج لأن الحراج لما جعل معنى السبب لوصف العباد في العشر كان التجديد
قبله منقوفاً لمعنى العباد ومنبطل لأنه لا يستحال حصول المسبب قبل السبب يصرف مؤنة محضة وهو
ليس كذلك وهذا تغيره ولا يجوز تجديده وتصرفه قبل الحراج لتجديد الزكوة في الأهل الحادج والعباد
قبل الاستحالة بخلاف الحراج فإن تجديده يجوز لأن الثمات مستمرة بتدبير الاحتياط والواجب من
غير الحادج بصارمؤنة باعتبار الأصل هو الأرض وعقوبة باعتبار الوصف وهو الثمات من
الزراعة وذلك لأن الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سبباً للمدلة
التي هي نوع عقوبة لأن عمارة الأرض من صنع الكفار وعمارتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك قوله
واناؤا الأرض وعماروها أكثر ما عمارها وما علم إذا ابتاعهم بالغبن وابتعهم إذا نال البقر
ذللتم وظهر عليهم عذوبكم وراى رسول الله شيئاً من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل هذا بيت
توم الأذلوأ ولهذا كان أصل الحراج على الكافر ولهذا لا يثبت على المسلم وجاز البقاء عليه باعتبار
معنى المؤنة ولهذا لا يجمع الحراج في أرض واحدة لأن كل واحد مؤنة وسببها الأرض النامية
وسبب واحد لا يجب حكمه فمختلفان فالعلم لا يجمع في أرض مسلم وعشر وخارج قول
والصلوة أي سبب وجوب الطهارة الصلوة واحلفوا في سبب وجوب الوضوء في سببها كما
قلنا في قوله علم إذا عمن يتوفون ولأنه سكر سكر الحادج ولا يتكرر سكر الصلوة ولا معنى لقول
من يقول أنه لا يجمع مع الوضوء فكيف يجعل سبباً له لأننا جعلناه سبباً لوجوبه لا لخصوله
ولأنه لا يجمع مع وجوبه والصحيح أن سبب الوضوء الصلوة أعنى وجوبها أو أرايتها لا بصف
إلى الصلوة سرعاً وعرفاً مال طهارة الصلوة ووجوب الوضوء وسقوط سقوطها
والأم أن وجوب الوضوء سكر سكر الحادج بل بتكرار سكر الصلوة إلا أن الحادج شرط
وجوبه كالاستطاعة في الحج لأن العرض منه يحصل منه الطهارة لأجل الصلوة فإذا كانت
هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في إيجابه كما سبق قال القبلة وسقط العورة وطهارة
الوجوب إذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وإن وجد السبب فكذا هنا قوله

الحدث لقوله عليه السلام وضوء
الأرض عن وجوبها
ومثل هذا الوضوء على
السببية

وتعلق بقاء المعدور على سبب شدة المعالاة على بقاء المعدور بتعاطيها اي مباشرها بان ذلك
 ان الله تعالى خلق هذا العالم وتدر بقاءه الى تمام الساعه وهذا البقاء انما يكون ببقاء النفس
 وبقاء الجسد بالتساوي وذلك بان ياتى الذكر الاناث في مواضع الحوث فشرع له طريقا يتأذى
 به ما قدر الله تعالى من غير ان يصل به فساد وضياح وهذا طريق الزواج بلا شريك في المرأة
 لان في المخالط فساد او في الشوك ضياح فان الاب يتبني شريكه معذرا عما يجوز عليه
 وليس لانه قوة كسب الكتابات اصله الجبله وكذا الاطريق بقاء النفس الى اجله من غير اصابه المال
 بعضهم من بعض ما يحتاج كل نفس كفايتها لا يكون حاصله في يدها وانما يتكفل من حصيله بالمالك
 فشرع سبب اكتساب المال وهو التجارة عن نراض لما في المخالط من الفساد والله لا يحب الفساد
 قوله الامان هذا معناه بقاءه من العالم وقوله والصلوة معناه بقوله والو وبقوله والركوة
 معناه بقاءه وبذلك المال وقوله والصوم معناه بقوله وانما سهر رمضان وقوله وصدقة الفطر
 معناه بقاءه والراس الذي لم يمتدح عليه وقوله واجمع معناه بقوله والبدن وقوله والمعاملات
 معناه بقاءه وتعلق بقاء المعدور بقوله واسباب العقوبات الى اخره اعلم ان سبب العقوبات
 والحدود والكفارات ما يضاف اليه كالمال على التقصير والراس الجزية لانها عقوبة وحسب على
 الكفر ولهذا يضاف اليه فيقال خراج الراس وجزية الراس وبصاعف بتعدد الراس
 وتكرره تكوّن الحول ككرر الزكوة والزنا للرجم او الجلد والسوفه للقطع وشرب الخمر
 والبدن للحد فانها سرور خفاء الجنائيات فكانت احكاميات هي الموبة في احكامها فكانت
 اسبابا لها وسبب وجوب الكفارات التي هي دأبه من العبادات وهي العقوبة ما اصف
 الله من اسر دأبه من الخطر والاباحه مثل النظر العمد في رمضان والتثايل الخطا مثل الصية
 في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنقضية بالحنث وانما قلنا ان الكفارات دأبه من
 العبادات والعقوبة لانها تادى من هو عبادته كالصوم والاعتصاف والصدقة ولهذا
 كانت النية فيها شرطا وفرض ادائها الى من وجب عليه لئلا يها ما خساره ولكن
 لم يحسب الاجزاية على افعال توجد من العبد فيها معنى الخطر كالحدود ولم يحسب سداه
 على وجه المعظم كسائر العبادات فكان في معنى العقوبة اذا العقوبة هي التي تحسب
 جزاء على ارتكاب الخطر الذي يستحق الماتمة به واذا كانت كذلك وجب ان يكون اسبابها
 مستملا على صفة الخطر والاباحه لتكون معنى العبادات مضافا الى صفة الاباحه ومعنى
 العقوبة مضافا الى صفة الخطر لان الاثر انما يكون على وجه الموبد ولذلك لا يصح المخطور
 المحص كالسبل العمد والهمس الغموس سببا لها فيم الخطار العمد مباح وحسب انه يلاق
 فعل نفسه الذي هو محمول له ومخطور من حيث انه جناية على الصوم مصلح سبب للكفارة
 ولا يلزم عليه الاظهار بالربا والسرب لان الربا وشرب الخمر ليسا بسببين لها بل

هذا هو المقصود من قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

المراد

انه لو كان ناسبا للصوم لادى الكفارة وانما الوجه للكفارة النظر من حيث انه لا يفي فعله بغيره
 فحجه الاماحة والامانة في مجموع هذه الحجة من ان يكون الاظهار بالربا او شرب الخمر او دقاع الاهدل
 وشرب الماء ولم يحس هذه السبب في سقوط الحد لان السبب الوازنة هي التي يورث خلافها الربا
 وشرب الخمر وهي ليست بهذه المناه كذا قبل وذكر في الاسرار اذا زنى في رمضان فذلك الربا حرام
 في نفسه لا في الصوم وحرام لحمه وهو الصوم فوجب سبب كونه حراما في نفسه الحد وسبب المعنى الاخر
 الكفارة لانه لما صار حراما لغيره بالسبب الى الصوم لا بد من ان يحد شيئا بالمباح بهذه النسبة بحيث
 ان العمد لو لم يكن لما كانت هذه الحجة ثامه والكفارة معلومة بهذه الحجة ولذلك العمل الخطا ابر
 من الخطر والاماحة ايضا لانه من حيث الصورة روى الى صدادا الى كافر وهو مباح واعتبار برك
 التثبث باعتباره المحل هو محذور لانه اصاب ادسا معصوما مصلح سببا للكفارة ولذلك لا يصطاد
 مباح في الاصل واعتباره الاحول حرام يكون سرده من الخطر والاماحة وكذا اجمع في الهمس المعقود
 الخطر والاماحة من وجهين احدهما انها تعظم الله تعالى ذلك من دواب ولهذا شرعت في سعة نصرة الحق
 الحق فانهم كانوا يخلعون في البيعة مع النبي عليه وهي ايضا سبب عنها لقوله تعالى لا تخلفوا الله عريضة كما
 اى بدله في كل حين وباطل الماني ان الهمس الصادق ثم قد مروج علمه بها في الكهومات ولم يمتدح
 سرورا فكانت مباحة الا انها ما حد معنى الخطر باعتبار الحث فكانت دأبه من الخطر والاماحة
 وعلى هذا يخرج سائر الكفارات قوله وانما يعرف السبب الى اخره اعلم ان السبب اما يعرف بامام
 الحكم لان الاصل فاضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف فاذا ثابته كقولك سبب
 فلان اى حدث فاعله واحساره وذلك لان الاضافة لما كان موضوعا للمتمكن الاصل منها الاضافة
 الى اخص الاشياء لا يحصل التميز الكمال واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت فكانت الاضافة الى الاصل
 فاما السبب فاما يضاف اليه لان الحكم يوجد عنده فثابته العلة الى وجود الحكم عنده فكانت الاضافة
 اليه مجازا والمعبر هو الحسنة وما كان ذلك لئلا يختص من يحصل بالمعاني على الحكم بالسبب اى من علمه
 بالسبب والظرف لان اتصال السبب اتصال الثبوت في حكم العدم وكان اتصاله بالسبب بعلمه حقيقيا
 واتصاله بالسبب مجازيا فانصرفت الاضافة الى هذا النوع من الاتصال والاحصاء لانه جمعهم او
 لان الاصل في كل شيء الكمال قوله كصدقة الفطر وحجة الاسلام هذا نظر الاضافة الى الشرط
 لما روى ان سبب الادل الراس سبب السبب الفطر الاسلام شرط الوجوب والله اعلم

هذا هو المقصود من قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل

انما احصاها لفظ السبب دون الحكم لان لفظ السبب يطلق على قول الرسول وفعله وعلى طوبى الصيام به
 وورائى باخو هذا القسم افعال النبي وافعال الصيام به ولذلك احصاها لفظ السبب دون الخبر قوله
 الاقسام الى سبب ذكرها اى الاقسام المذكورة في الكتاب من الحاضر الى المعقضي ثابتة في السنة اعني
 بها قول الرسول لان قوله علم حجة كالكتاب وهو كلام صحيح الوجه العصاوه والملاغى بحركى

هذه الاسماء انما هي في الكتاب لمن السنة قرة الكتاب في الحقيقة اذ هي صارت محبة الكتاب سارة
 في قوله لا اتصال بينا فان الكتاب ليس الا طريق واحد وهو الواسع والسنة طرق مختلفة كما يستفاد عليها
 وكان هذا الباب لسان ما يخص بها وهو الطريق المختلف وما يصلح السنة ويخص بها ذلك اربعة اقسام
 بالاسبق الاول في كسفة الاتصال الثاني في الاستطاع والثالث في سال محل الخبر الذي جعل الخبر
 حجة في الرابع في سال نفس الخبر ولما كان هذا القسم كاشفا في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر وعمل الخبر
 بطلان على قول مخصوص في الاقوال وعلى الاشارات الحالية والادلات المعهودة كانهما اخبرتي عنان
 ولكن جمعة في الاول لتباعد الفهم الله عند الاطلاق واختلف في تحديده فصل لا بد منه ضرورة في الصور
 اذ كل احد يعلم ضرورة الموضوع الذي يحسن منه الخبر ونفوق منه ومن الموضوع الذي يحسن منه الامر ولو لا
 ان هذه الحمايق تنصوهر ضرورة لما كان كذلك رديان العلم الضروري بالمفارقة بعد معرفتها اما
 بل ذلك غير مسلم ومن هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب ومن يدخل في الصدق والكذب ومن
 يحمل الصدق والكذب ورد بحمد الله تعالى ورسوله فانه لا يدخلها الكذب ولا احتملا نه وبحمد الله تعالى
 هو ما تركت من امرين حكم فيه نسبة لهما الى الاخر نسبة خارجية بحسب السالكات عليها قد يحسن
 السالكات عليها المحجج المركبات التعديدية وقد بالنسبة الخارجية لخرج الامر ونحوه اذا المراد بالحاجه
 ان يكون شكل النسبة امر خارجي بحسب حكم قصد فيها ان طائفة وكذا ان طائفة وليس للامر
 كونه كذلك قوله السالكات الى اخر وهو كسفة الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام على ذلك حرام
 اتصال كامل لاسمهم واتصال فيه ضرب منهم صورته واتصال فيه سهمه صورته ومعنى اما الاول بالتواضع
 والتواضع ما يحل لغيره واحد بعد واحد قال تواترت الكتب اي حاث بعضهم في اثر بعض وتواتر الخبر
 غير ان ينقطع ومنه قولهم جاؤا اتري اي متتابعين واحدا بعد واحد والمتواتر خبر طاعة مفيد بنفسه العلم
 بصدقه وتمدن نفسه لخرج الخبر الذي عرف صدق العالم فيه بالمران الزائدة لغير جماعة وافق
 دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم ثم انفعوا على لزوم شرطه كثر الخبر كثره تمنع
 صدق والكذب منهم على سلك الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواترهم اي توافقهم على
 الكذب ان يكونا عالمين بما اخبروا علما يستبعد الى الجحش الى غيرة ذلك العقل فان اهل المص
 لواخروا عن جد العالم لا يحصل العلم خبرهم وان يكون المحزون في الطرفين والوسط مستوفى
 في الكثرة والاستناد الى الحسن هذا معنى قول السج وكون اوله كاخروا واسطة كطوفه اخبروا
 في اقل عدد حصل العلم به بل هو جسم لان مادونهما سنة شرعية ومن اثني عشر بعد ثمانية
 بني اسرار لوصول العلم بعلومهم ومن اربعون بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتكل
 المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يعد قولهم العلم لم يكن حسنا لاحتياجه الى مزيد وانزبه امره ومن
 سبعون لقوله تعالى واختر موسى يومه سبعين رجلا ولا يخفى ان هذه حكيات وان ما عسوا ليس
 منهم فصلا عن حجة لانها مع عارضها وعدم مناسبها المطلوب بظهوره اذ ما من عدد

ط

اشارة

الحكمة

اذ ما من عدد يعرف حصول العلم لعموم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين في الاولين في واقع اخرى
 ما كان ذلك العدد هو الصابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير محصور في عدد مخصوص
 وضابط ما حصل العلم عند حصول العلم الضروري يستدل على لزوم العدد الذي هو كمال عدد الله
 مدون في الحار والدليل على انه غير محصور اننا نطلع بحصول العلم بحمل المتواتر من علم بعدد
 مخصوص لسلام لفظ المتن بشرط شرط بعضنا سقوط علمه وبعضنا بخلافه بقوله لا يتوهم تواترهم
 وقوله ودم بعد الخبر بشرط لصد الى شرط سقوط علمه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عدد من شعير الى اسرار ط
 خرج عدد الخبر عن الاحصاء وهو مذهب قوم كما كان الواسع اذ كانوا يخصصون عند الجموع
 ليس بوسطان الحجيح واهل الجامع واخبروا بواقعة صدرتهم عن الحج او الصاوة بحصول العلم بحسبهم
 مع كونهم يخصصون كان اسرار الى هذا انه افطع للاحتمال اظهر في الازام على الحكم لانه شرط جمعة
 لما ذكرنا كقتل القران اي بطر المتواتر بل على القران والصاوات الخمس واعداد الركعات وما ديسر
 الزكوات نحو ذلك قوله وانه بوجوب علم المسلمين اي خبر المتواتر بوجوب علم اليقين كاليان وهو مذهب جمهور
 المعتزلة ذهب السمنية وهم قوم من عبدة الادنان والبراهمة وهم قوم من تنكري الرسالة بارض هند الى لزوم
 الخبر لا يكون حجة اصلا لا يحصل العلم به بل بوجوب ظنا وذهب قوم من المعتزلة وابو عبد الله التلجي من
 الفقهاء الى انه بوجوب علم كينة لا علم يقين يريدون بيان جانب علمنا الصدق بوجوب حث يظن اليه
 القلوب فوق ما يظن بالظن لا يستغنى عنه توهم الكذب والغلط وهذا القول باطل لا يزدى
 الى الكفر فان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصاً في زماننا الثبات النقل في لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا
 كثر تحضت في الجمهور احاد فذهب علمهم الى انه بوجوب علمنا ضروريا وذهب بعض المعتزلة وابو بكر
 الدقاق واصحاب الشافعي الى انه بوجوب علمنا استداليا احيى وانكر حصول العلم به يقينا بان
 المتواتر صار جاعلا الامار وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد
 الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال حالة الاجتماع انتلج الجازم مستعاضا وهو محال ولان الاجتماع كمال
 التواطؤ على الكذب كاجبار المحسوس قصة زرادشت اللعين واهل اليهود صلب على علم واجتج
 الجمهور ان المتواتر بوجوب علم اليقين كالجحش فان العلم بالمولك الماضية والبلدان النائية
 الحاصل المتواتر مثل العلم الحاصل بالحشر انكارة مكابرة وينوع من المعقول وهو ان المتواتر انما
 يكون صدقا اذ لا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او بالتدريج او للمواضعة منهم عليهم
 اوله ادعاء اليه الاول فانه لان صدق الكذب اتفاقا من جماعة كمن مع اختلاف اما كنهم لا يتصور
 عادة وكذا الثاني لان اجتماعهم على الكذب تدنيا مع كون العقل صار قاعنه وداعيا الى الصدق
 وعدم دعوة الهوى والطبع الله لعدم اللذة والراحة في نشر الكذب لغيره متصور عادة وكذا الثالث
 لان كثرتهم واختلافهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة والرهبة او خوف
 وهذا الداعي لا يتصور كشمولة في الجماعة العظيمة واذ لم يجوز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا

بالمواضعة على الكذب

اذ لا واسطه بينهما كما في المنزلة وذكر الامام في الدرر الرازي في شرح باب الاستدلال في هذه المسئلة
 ينفي الى تطويل الكلام ويزداد ذاك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع
 عنها ولا يمكن اجواب عنها الا بعد تدقيق عظمه ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجوده مكنه ومظهر علمه
 اظهر من علمه بصحة الاستدلال المذكورة في هذه المسئلة والتسليم بالدليل الخفي مع وجود الدليل
 لظواهر غير حايض فثبت ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الضرورية باطل واجبة من قال
 بانه يوجب علم الاستدلال بان الاستدلال ليس بالترتيب سند مادية وهو موجود في كل
 العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان الخبر عنه امر محسوس وليس الخبر عن جملة لا حاصل لم علم على
 التواطؤ على الكذب ولن تعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذا با فيلزم من الصدق انه لو كان ضروريا
 لما اختلفوا فيه حيث اختلفوا فيه علم انه فكلست حيث اختلفوا فيه لو كان استدلالا لا خفية من
 ان يكون من اهل الاستدلال والحال انه لا يختص فان كل واحد يعلم في صفة اياه واثمة بالخبر كما
 يعلمها بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا وكذا العلم بالممكن المفضية والبلدان القاضية يحصل
 من غير استدلال من جهة العالم وهو جهة الضروري ثم من مخالف فيه انما عاقل في عقله او غنا ذو لوتر كن
 ما علمنا ضرورة بخالفه للزم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وتوهم لا بد من
 ترتيب المقدمات فلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية حاكمة بها نظرية لان صورة الترتيب ممكنة
 في كل ضروري كما في ظهور الضرورية كقولنا الشئ اما ان يكون واما ان لا يكون بان يكون وهو
 الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان فيمتنع اتصاف الشئ الواحد بهما فالشئ اما ان يكون واما ان لا يكون
 وذلك لان امكان صورة الترتيب لا يمكن في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بالرباط ملك
 المعديات بالمطلوب وانما واسطه المفضية اليه واما اجازة رادشت للمعين فتحييل كل ما روى انه
 ادخل قوايم الفرس في بطنه فاجاب روى انه فعل ذلك في حصة الملك هو كشتا سب وصغار قومه
 دون كادهم ولا في الاسواق ومجامع الناس ذلك في الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما راى شهابه
 تابعه على التزوير فكان العلم به لغلبة المناظرة لا لصحة الدليل وكذا اخبارنا اليه وهو ترجعها الى الاحاد
 فانهم كانوا سبعة نفر دهاوا عليه واما المصلوب فانه ينظر من بعيد ولا يتاقل فيه عادة لان الطبايع
 تنفر عنه مع ان الهمة تتغير به ايضا فيمكن فيه الاشتباه فعرفنا ان التواتر لم يتحقق في صلبه ولان
 سلمنا ان العواتر قد وجد في قتل رجل وصليبه ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى واما كان منبها به
 كما بين الله تعالى ولكن شبه لهم وذلك جازا استدراجا وكذا على قوم شعثين حكم الله تعالى باهم لا يسمون
 فكان احتملا مع ان الزيادة اهل تعنت وعداوة فذلك الدليل الاختراع فلم يثبت المصاير مثله مولا
 او يكون امصلا لا شبهة الى المعهور اسم خبر كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول هو
 قرن الصحابة ثم انتشر في القرن الثاني حتى وثقه جماعة لا يتصور تواتره في الكذب وقيل ما تلقته
 العلماء القبول والاعتبار للاشتمال في القرن الثالث ولا القرون التي بعدهم فان عامه
 الثاني

المان

اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة ولما كان المشهور من الاحاد في الاصل كان في الاصل
 خرسا به صورة ولما تلقته الاثبات القبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كانوا المنزلة المتواترة واما حكمه المشهور
 بعد اختلافه قال بعض اصحاب الرازي انه لا يثبت الا لظن الخبر الواحد وقال الجصاص وطاهر واصحابنا انه
 ثبت في علم القن كالمتواتر لكن بطريق الاستدلال لا بالضرورة والله ذهب بعض اصحاب السامعي قال
 عيسى بن امان من اصحابنا انه يوجب علم طائفة لا علم تيقن فكان دون المتواتر فوق الواحد حتى حازت الزيادة
 به على كتاب الله تعالى الله في تعدل النسخ وان لم يحز النسخ به مطلقا وهو احاد القاضى لى رد ونفس الخ معة
 فهو الاسلام وعامة المناظر قال ابو اليسر حليل الاختلاف راجع الى الاكثار فعند القرون الاول كغير واحد
 وعند القرون الباقى لا تكسر ولحق شمس الامم انه لا يكفر بواحدة بالاتفاق والله اشهر في المنزلة ايضا فعلى
 هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول القرون الاول ان التابعين لما اجمعوا على قوله ثبت
 صدقة لانه لا يتوهم اتفاهم على القبول الا بيقين حاشا الصدق في الرواية ولهذا سمينا العلم الثابت استدلالا
 الا انه لا يكفر بواحدة لان انكاره لا يودي الى تكذيب الرسول علمه لانه لم يسمع من الرسول عددا لا تصور
 اتفاهم على الكذب انما يودي الى تخطية العلماء في القبول واتهامهم بعدم التامل في كونه عن الرسول
 غاية التامل وتخطيتهم ليست كمنزل هي بدعة ضلال بخلاف المتواتر فان انكاره يودي الى تكذيبه علمه اللام
 لانه كالمسمع من فيه وجه قول القرون الاخر ان الرواية في الاصل لم يبلغوا حد الوارثين كمن شبهة
 لا محالة ولهذا لم يكفر بواحدة ولا يمكن اعتنا بهذه الشبهة فسقوط العمل به لان الشبهة الثانية
 في اخبار الواحد الساس التي في فوف هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل بهذه اولى فحيث اعتبارها
 في حق العلم فلا يثبت علم طائفة يقرب لنوع الظن الذي يحصل خبر الواحد فلم يجر الزيادة
 به على الكتاب مثل زيادة الروى في حق المحض بقوله علم التيقن كدماية ورجع بالحجارة وبوجهه بالثب
 علمه ما عزاو المسح على المحض كحدث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كناية الله من مسعود
 فصيام بله الامم مستباحات على قوله الزانة والراى فاجله واد قوله تعالى ارجلهم وتوهم على اسم
 فصيام بله الامم فان هذه النصوص مطلقة وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان شرطه
 عندنا ان يكون المحض مثل المحض من في القوة وان يكون متصلا لا متراجعا ولم يوجد
 الشرطان جمعا قوله او يكون امصلا لا شبهة صورته ومعنى خبر الواحد اما صورته
 فلان اداله بالوصول علم لم يثبت قطعا واما معنى لان الامم ما تلقته بالقول وهو ككل
 حراى حراى الواحد كل خبر روى الواحد والامان فصاعدا ولا عبر للعدد فيه بعد ان يكون دون
 المتواتر والمشهور وقوله الواحد والامان اساره الى رد قول عزق من الواحد والامان
 مثل الجبائى في المعركة فعمل خبر الاثنين دون الواحد مستدلالا بان اموالدين لما كان احم
 من المعاملات كان اولى باشتراط العدد والى رد قول عزق شرط بعدد الاربع
 متمسكا بان اموالدين لما كان احم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في الشهادة

به اليقين ولكن ثبت
 به اليقين في القن
 بالثب

وهو الرابع الا اننا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراط
فايدة واشتراطه في المعاملات على خلاف القياس بولس وانه يوجب العلم اي خبر الواحد بوجوب
العلم دون علم اليقين في الطائفة بل يوجب الظن وهو مذموم في الفقه واكثر اهل العلم من الناس
من ان يحوار العلم به عقلا في امور الدين مثل الجبائير وجماعة المتكلمين متسكنين بان صاحب الشرح
قادرا على اتيان ما شرع باوضح دليل في ضرورة انه في التباين من الدليل المطع الى ما لا يفسد الا
الظن بخلاف المعاملات فان فيها ضرورة فاننا نخرج عن اطار كل حق بطريق لا شبهة فيه فلهذا
فما خبر الواحد فيها ومنهم من سعى في امثال التباين في الرافضة فيكون بولس عالي ولا تقف على
لكن في الاشياء ما لا علم لك وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يوجب اتباعه في العلم وذهب كثير
اصحاب الحديث الى ان خبر الواحد الذي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين على ان ينفذ العلم
لما جاز اتباعه انهم يعالون اتباع الظن بقوله ولا يوجب العلم لك علم وقرا نعتقد الاجماع
على وجوب اتباعه فيلزم افادة العلم لا محالة وهذا معنى قول الشيخ وقيل العمل الا عن علم بالنظر
ولا يوجب العلم بوجوب العلم لا نقاء اللانغ او لثبوت المعلوم اللانغ هو العلم والمعلوم هو
العلم في قولنا لا نقاء اللانغ راجع الى عمله لا عمل الا عن علم معنى اذا انتفاء اللازم وهو
العلم ينتفي المرفوع وهو العلم بولس لثبوت المرفوع راجع الى قوله او يوجب العلم بغير ما ثبت
المرفوع وهو العلم بالاجماع الصائبة بنبأ اللانغ وهو العلم لا شناعة تحقق المرفوع به ان اللانغ كانت
العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فعوله بولس واذا خذ الله مشا في الذين اوتوا الكتاب
لتبينه للناس ولا يكتونه وكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهما عن الكتاب لما مر في
الجماع المضاف الى جماعة وهذا لان كل واحد انما مخاطب بما في دهره وليس في وسع كل واحد منهم جمعهم
حالة البيان ذاهبين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا للبيان فتعين خبر الواحد على كل واحد
منهم البيان ضرورة ولما قرئ البيان على كل واحد دل ان السامع ما سورا بقوله من العلم
به اذا امر الشرح لا يخلو عن فائدة ولا فائدة سوى هذا وقوله بولس فلو لا نفر من كل فرقة طائفة
الآية اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الاخذ ان هو الاخبار المتخوفة عند الرجوع اليهم واللائحة
فرقة والطائفة بها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العلم خبر الواحد او الاثنين ههنا واذا
وجب ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل للفرق بل ان المتقدمين اختلفوا في تفسير الطائفة فقال
محمد بن كعب هو اسم الواحد وقال عطاء للاشيخ قال الزهرى لثلاثة وقال الحسن لعشرة ولم يقل
احدا بالزيادة على العشرة والمخبر وان رواه عشرة لا يخرج عن خبر الواحد لبقاء توهم الكتاب
فعلم ان قول الطائفة موجب للعلم والا لا يفيد الدعوة واما السنة فقول رسول الله خير
سلمان وبريرة في الهدية والصدقة المولود منهم الى علم الله في النقل وكان يقبل
قوله والظاهر ان الاقدار منهم لم يكن على يد قوم خرجوا عن حد الاحاد وقد اشهر
ظن

وفي حديث الشارح والمفسر

ظنوا بولس انما نعت الافراد الى الاقان لسلخ المسامك وعلم الاحكام فبعث معاد الى اليمن
ودحية بكناه الى قصر الروم وخلافة السهمي بكناه الى كسرى وعمر بن امية الى النجاشي وحاطب
بن ابى بلتعنة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وولي على الصدقات عمرو بن قيس بن عاصم وعمر بن
الحامص وعمر بن حزم وعبد الرحمن بن عوف واساحف بن زيد وابا عبيدة الجراح وغيرهم ممن
يطول ذكركم وانا بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد
عدد ايلغون حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى انما زعدد التواتر مع علمه بذكره جمع الصحابة و
لخلت دار هجرة عن صحابه ويكن منه اعداؤه وذلك فيهم باطل قطعا فبين بهذا ان خبر الواحد
يوجب العلم مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يفيق معه غدر في الحالة كذا ذكر الغزالي وصاحب
القواطع واما الاجماع فهو ان الصحابة علموا بالاحاد وحاجوا اليها في فاق خارجة عن الحصن غير كبير متبر
فكان ذلك منهم لاجماع على قبولها وصحة الاحتجاج بها فيها ما اشتهر عن علي بن ابي طالب في رواية المقداد في
حكم المذنب ومنعاهما اتزان يوم القيامة لما احتج ابو بكر على انصار بعهده علمه اللانغ الاية من
من قرئت قبله من غير انكار وعلى هذا الخبر للثابتين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي بن محمد بن جبير بن
جبير وطاووس بن محمد بن المسيب ومنهم من اخرجين فيها الكوفة وفيها البصرة وقابضهم وعليه جرك
من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر ولذا الاجماع منعقد على قبول خبر الواحد في
المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بالظاهرة الماء
ونجاسته والاخبار بان الشئ او هذه الحارثية اهدى الملك فلا تاجعون على قول قول المغني المستفي
مع انه قد يجب بالعلم من الرسول بطريق الاحاد فاذا اجاز القول فيما ذكرنا من امور الدين والدين اجاز
في سائر المواضع وما ذكره من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة
تحقق في الاخبار كتحققها في المعاملات لان التواتر لا يوجد في كل حادثة فلو اذ خبر الواحد لتعطلت
في الاحكام واما الجواب عن تمسكهم بالآية فنقول لا سلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل
المراد عن اتباعه فيما هو المطلوب من العلم باليقين من اصول الدين او فروعه وقيل المراد منع الشاهد
عن جزم الشهادة الاجماعية تحقق على انما اتبعنا الظن فيه واما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب
العلم بخبر الواحد من الآيات والسنة المتواترة والاجماع وما حكى عن بعض المحدثين انه يوجب العلم
لعلمهم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العلم بخبر الواحد مع العلم بوجوب العمل بديك قاطع او جبه
او سمو الظن علما ولهذا قال بعضهم بوجوب العلم الظاهر والعلم للسر ظاهر وباطن واما هو
الظن في قولنا والراوى ليعرف بالعلم اعلم ان الراوى نوعان معروف ومجهول بالمعروف
نوعان مخوف بالفقر والعدم في الاجتهاد كالمختلف الراشد والعبادة الثلاثة اعني ابن مسعود
وابن عباس وابن عمر بن زيد بن ثابت وابي بكر بن جابر ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة
وغيرهم من اشهر الفقهاء والظاهر ان حديثهم في سواه كان موافقا للفقهاء سواهم في قول القياس به

وقال بالقياس من تقدم على خبر الواحد لان القياس حجة باجماع الصحابة والاجماع ادى خبر الواحد
فكذلك ما يكون ثابتاً به وايضا قد استشهدوا بالقياس وحجة بالقياس وحجة بالقياس وحجة بالقياس
الاهل من غير ان يخلوا في حجة فليست حجة قال ايكون لنا الوضوء من ثلث عبيد ان يابسه وركعتين من حديث فاطمة
ثبتت في القياس وان الناس انبث في خبر الواحد لحوار الشهور والكدر على الراوى ولا يوجد ذلك القياس
وان القياس لا يحمل المحققين المحرمات فكان غير المحتمل اولى ولما ان الخبر من اصله لا يقول الرسول
علمه ولا الحال للخطا وانما السهم بطريقه وهو السهل ولما لو اسعد السهم كان حجة بطريقه
المسحوق منه عليه والقياس يحمل اصله اذ كل وصف من اوصاف النفس يحمل ان يكون هو الموروث في الحكم وحمل
ان يكون كان الاحمال الثابتة في الاصل اقوى وكان لاخذها ما هو ضعف احتمال الادنى وكان الصحابة
اجمعهم كانوا يكون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد فان ما يكون من نفي حكمه براهين حديث
سمعه من بلال فيكون من رايه في الخبرين في دية الاصابع حتى قال كنا نقضي فيه براءتنا وفي سنة رسول
الله محمد بن العز بن الجحيز ان كان مخالفا للقياس لان القياس فيه ان كان جيا وجبت الدية كاملة وان كان
سنا لا يحب سى وركعتين من رايه في المزارعة بالحديث الذي سمع من رافع بن خديج نسيه عليه السلام
عن المخابرة واما ما تمسك الحكم من رد الصحابة بالخبر والقياس ليس كذلك بل رده لعدم فقر الراوى او لمعا
عارضه تذكرها واما قوله بان القياس حجة الاجماع في اتصال خبر الواحد فسمه مسا قط لا في خبر الواحد
حجة انصا بالاجماع والسهم القياس احسن منها في خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه واما قوله لاحمال
المسعود والكذب في الخبرين باحمال كون الحكم غير معلوم بالوصف في القياس واما قوله اخبر بحمل المحققين
والقياس بلنا الكلام في خبر مخالف للقياس في هذه الصورة لا احتمال الثاني من العدالة والضبط ولم
نعرف بالحق اي قتل العقر من ابي هويرة واسن بن بكر وسمان وبلال وغيرهم على سبيل الصحة
مع الرسول في الحضر والسفر ولكن لم يكن من اهل الاجتهاد فاما وافق حديث القياس على ذلك
فالزم ترك الاما لضرورة وهو اسناد ارباب الراى وجه عدم العبور عند اسناد ارباب الراى
ان ضبط الحديث عظيم الخطورة على اوقاف ارباب الكلم والوقوف على كل معنى فتمت في
كلامه امر عظيم ولم هذا قلت رد ارباب الكبار من الصحابة وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستغنيا
نهم على ما جاء في كثير من الاخبار لعن النبي عليه السلام بكرا وهى عن كذا والمطرد لك منهم احتمال
ان هذا الراوى نقل عن كلام الرسول بعبارة لا يسطر المعاني التي استعملها عمار الرسول
علمه لمصور مع غيره في كذا من هذا الخبر شبهة زائدة تخالف عنها القياس فان السهم
لست الا في الوضوء وهما عكس في من الخبر بعد ما عكس في الاتصال وكان في سبيل
وفي القياس واحد في مخاطبة هذا الخبر في حجة ما هو اقل شبهة وهو القياس لا
اذا اسند بالعلم به نال الراى صار الحديث ناسيا للكليات والسنة المشهورة وهو
قوله تعالى فاعلموا بالاولى البصائر والسنة وهي حديث معاذ وغيره فانه معتق في حجة العلم

سنة

بالقياس ومعارض الاجماع فان الامة اجتمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل احوك منه ونفاة القياس
حدثوا بعد البراءة فلا يصح خلافهم ودليل مثل حديث المصراة وروى ابو هويرة ان النبي علمه قال لا يروى
الاهل العزم من اتباعها بعد ذلك في خبر الطرس بعد ان حمله ما ان رصنها اسكتها وان سخطها ردها
وصاعا في روى واحد النظر وروى من استمرى في حجة فهو واحد النظر في سنة ايام الحديث في اللغة
اجمع سال صريت الماء اي جمعة والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضع بالشدة وركل الخلب مرة للتحليل
المسرى انها غيرة اللبن والتحليل معناها وقوله باحد النظرين قبل النظر الاول عند الخلب الاول في النظر
الثاني عند الخلب الاخرى ومعنى قوله خبر الطرس نظره لنفسه بالاحسان والامساك ونظره للناس بالورع
والسبح ثم الساقى جعل القبر عيبا حتى كان للمسرى الخبار اذا تبين بعد الخلب خلاف ما حمله مقسقا
بهذا الحديث وهو حديث صحيح فخرج في الصحيحين من كل القياس وعندنا القبر ليس بعيب
وليس للمسرى دالة الرد منها من غير شرط لان السبع يصبى لاهم المسحوق وقلة اللبن
لا يفتت صفه السلامة لان اللبن من ولدها لا نعدم صفه السلامة فيقلتها اول فاما الحديث
في مخالفة القياس من روى احمد ما ان صفان العدوان فماله مثل من قدر بالمثل وفيما لا يسله معدر
بالعلم بالاجماع في اللبن ان كان من دواب الاسال يصف بالمثل ويكون القول في بيان المقدار
قول من عليه صفان وان لم يكن منها بصفه القيمة فيايجاب التمسك بانه مخالفة للقياس فيكون
ناسيا للكليات السنة كما ذكرنا والى ما روى اب الحجاج بالصفان دال ان كان صفان المسرى
فوجب ان يكون النفع له ايضا وليس علمه ان يرد عوضه الى ما بها والناس في الخبرين يعوم
البلد والكسرة واحدة وذلك حال الرابع ان من انما ربا لا يزيد على صاع من تمر وربما
يصف من خاذا وقد جعله ان يرد الساء الى الساع مع منها او اكثر منها وهذا حال كذا في اصول
العلم بعد السلام المؤزى فان قل قد علمتم خبر القمينة على مخالفة القياس مع ان راوية معبد الجحيز
وان لم يعرف بالحق خبر المصراة اولى بالقبول لان راوية ابو هويرة وهو اعلى رتبة من عبد قلنا قد
روى خبر القمينة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر واسن وعمران بن الحصين واسامه
بن رند وعمل به كبار الصحابة والما عرفت فلذلك جيب قبوله وعدمه على القياس اليه اشرك
في الاسوار واعلم ان اسن اطلقه الراوى لتقديم الخبر على القياس من جهة عيسى بن ابيان واحتماره
القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخ ومن تابع من اصحابها
لمسرح الراوى مشروط التقديم بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكليات السنة المشهورة
وعدمه على القياس قال ابو السرور انه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالة
وضبطه موهوم للظاهر انه يروى كما سمع ولو غير غير على وجه لا يغير المعنى ولان القياس
يوجب حجة في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر في قبوله والدليل على صحة هذا الخبر
غير قبل حديث جمل براك في الخبرين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجحيز ان كان حجة

وحيت الدعة كالمذلة ان كان سبلا لا يجب فيه شيء ومعلوم انه لم يكن من نهى العصابة ولم ينقل هذا التفصيل عن
اصحابنا ايضا الا ترى انهم علموا ان خبره في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للتيقن حتى
قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبتت عن ابي حنيفة انه قال ما جانا عن الله ورسوله فعلى الرأس
والعين ثبتت لنا قولنا قول مستحدث واجاب عن حديث المرأة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل
به لما خلفه الكتاب وهو قوله ما كان فاعندوا عليه عندك عليكم او السنة المستهورة الموحية
لا محاب القصة عند تعدد المثل صورة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصاله في عبده قوم عليه نصيب شريك
ان كان موقرا احدث والمخالفه الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين لا الثوات
نفي الرواية على انما لم ان انا هو به لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان
يبنى في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من عليهما الصلاة
وقد دعا النبي عليه السلام ما سجد الله لحي انفس العالم ذكره فلا وجه الى رده حديثه بالقياس
وان كان يهول الى غير انفس عاتة الف وجاهدين اكلت على عدالة جميع الصحابة لان عدل القصة
ثبت بتعديل الله تعالى والابن الاول من المهاجرين الانصار والذين اتبعوه رضي الله عنهم واليه
وسمى عليه السلام اصحابي كالنجم ياتيهم اقتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة ولما جازى
بليتهم من التفتن فينا على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان ماضا رآه اوفق للدين والاصح
لعموم المسلمين فلا يوجب ذلك طعننا فيهم ولكنهم اختلفوا في تبيين الصحابي فذهب علمه اصحاب
الحديث وبعض اصحاب الفقه الى ان من صحب النبي عليه لمحة فهو صحابي وذهب جمهور الاصوليين
الى انه اسم لمن اخص بالني على وطالب حجة مع على طريق التبع والاختصاص ولهذا لا يصف صاحب السن
عالمنا ساعية بانه من اصحابه وكذا اذا اطال المحامسة معه اذ لم يكن على طريق التبع ولا حد لتلك
المدة فيقول اذ يهاسته اسهر وعمره عشرين سنة لا يغير من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة
او سنتين وغرامه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجتول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة
لان المراد من المجتول من عرف ذات الابد ورواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالة ولا فسق ولا طول
صحبه والله اشارة بقوله ولم يعرف الا حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة بالضرورة واشهر
طول صحبتهم فكيف يكون هؤلاء اخلاصهم في ذلك كواصة برعبد هو لم يبرعبد بن حنيفة بن نيس
بن كعب نزل بالكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روى ابن جابر في خلاف الصنف وصدقه فامره
الى علمه ان بعده ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرد وهو المخالف للكتاب والسنة
والاجماع كحديث المرأة ثم رواية مثل هذا المجتول على خمسة اوجه ليرى عن اللفق وشهدوا بصحة
وعلموا به واستكروا عن الرد بعد ما بلغهم روايته صار حديثه مثل حديث المعروف في ان اللفق اهل
نقد وعدول لا يهتمون بالتقصير امر الدين فلما قبلوا اذ لا يصح عندهم انه روى عن رسول الله
وكذا يكون موضع الحاجة الى على وجه الرضا بالمسموع والمروي وكان سكونهم عن الرد انما

هذا الحديث لا يثبت له في الصحابة

انه قال

للشك

المعروف بمنزلة ما لو ملوه وان اختلفوا في قبوله في صحة حديثه مع نقل الثقات وهو الوجه الثالث فكذلك
نقل عندنا لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه بل حديث معتقل بن سنان بن اشجع
بن ريث بن عطفان ابي جهم فمأوى لنزاع مسعود شبل عن ترويح امرأة ولم يسم لها مبراح حتى مات
عنها فلم يجب شهرها وكان السائل يتدد المة مال بعد شهر واجتهد فيه بولاي فان كل صوابا من الله وان
خطا من ابن ام عبد ارى لها مبراحا مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام معتقل بن سنان وابو الجراح صاحب
راية الاشجعيين وقالوا لشهد ان رسول الله قضى في ترويح بنت واشيق الاشجعية مثل قضائك وقد
كان هلال بريرة مات عنها من غير من مبرح دخل فتشبه لكل من مسعود وقيل حديثه وردة على رضى
فقال ما صنعت يقول اعزى بوالى على عقيبه حبسها الميراث لامر لها المخالفه القياس الذي عنده
وهو ان المعقود عليه عاذا اليها سالما فلا يوجب مقابلة عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل رضى
القياس اولى من رواية هذا المجتول وقيل انما رده لمذهب يفرقه به وهو انه كان يخلف الراوى
ولم يره هذا الرجل حتى علمه ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ولم نعمل الا في هذا القسم لانه
خالف القياس عنده فوله وان لم يظهر من السلف في نه خبر حديثه ولم يظهر من السلف الا
الرد وهو الوجه الرابع لا يجوز العلم به اذا خالف القياس لا تنافهم على رده ويسمى هذا النوع منكرا
ومستكرا لان اهل الحديث والفقهاء يعرفوا صحة ذلك مثل حديث واطمة بنت قيس اخبرت عن
دوها طلقها ثلثا لم يرض لها النبي النفقة والسكنى فردة ثم قال لا تدع كتاب ربنا وسنة نبينا
يقول امرأه لا تدرى اصدقت ام كذبت اخذت ام نسيت قال عيسى بن ابيان انه اراد بقوله
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النقص لكان
النقص روى السنة وهو القياس على اكمال والمعتد عن طلاق رجعي بجامع الاختصاص والفقه جازا
الاختصاص وذكر الطحاوي في شرح الآثار انه اراد بالكتاب قوله تعالى ولا تحزنوا من غير نبوتهم وحال السنة
ما قال عمر سمعت رسول الله يقول لها النفقة والسكنى وردة ايضا غير مثل السامية يزيد واني
سلم عبد الرحمن بن ابي حنيفة والاسود وسعيد بن المسيك الخنفي والثوري روى عن كان تحضر الصحابة
ولم ينكر ذلك علمه لانه ثبت في الحديث منكر عندهم فلم يجز العلم به فوله وان كان لم يظهر
اي لم يظهر حديثه في السلف ولم يظهر منه رده ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العلم
به ولكن العلم به جائز اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر
لما يتبين من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يرجح جانب الصدوق في خبر فيجوز العلم
به ان وافق القياس ولكن لا يجزى العلم به لان الوجوب شرعا لا يثبت مثل هذا الطرس الضعيف
لذا ذكره شمس الامير فاما رواه مثل المجتول في زماننا فلا يقبل ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة الشقاق
على اهل هذا الزمان فان قبل ادوا افقه العباس لم يجب العلم به كان الحكم ثابتا بالقياس فافادة
جواز العلم به فلما فادته جواز اضافة الحكم الله فلا يمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا

الى الحديث قوله واما جعل الخبر في العقل فبما ان العقل هو الذي يثبت له الحكم والشرع في العقل
 بقوله اي ذلك النور انما هو العقل فلهذا العقل هذه المثابة للبصيرة التي
 هي عين الباطن قوله بتقديره مستدلى النظر وهو الجاز والمجرد والجلد صفة الطريق والضمير به راجع الى
 الطريق في الله الى حيث في فبركه الى المطلوب وفي تامله الى المذهب يعني استدارته على القلب بنور العقل
 من حيث انتهى الى ذلك الخواص ومن هذا قيل بديهة المعقولات نهاية المحسوسات في ذلك لان الانسان اذا
 انظر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع واشي الله بصره يدرك بنور عقده ان
 له باينا لا محالة اذ حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه التي لا بد للبناء من انما شرط العقل لان الخبر
 كلامه والكلام في العرف بالصوره وهي لا ينظم من حروف متجانسة ومعنى وهو ليس على مدلول والدلالة
 على المعنى لا يوجد الا بالعقل لان الكلام وضع لاظهار المعنى الذي وقع في العقل لا يحصل البيان
 للمجرد الصوت والحروف بلا معنى فغير عقل الا يرى ان من الطيور ما قد يسمع حروف منظومة ويسمى ذلك
 لحثا لا كلاما لعدم صدور رها عن فهم عقل وهذا لا عجب سجدة التلاوة بقراءة البغاة عند اكثر المحسنين
 فعرنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون مميزات اسماء الاعلام والتميز الذي يتم فيه الكلام لا يكون الا بغير
 العقل لان ذلك شرطنا في الخبر لكون خبره كلاما قوله والشرط الكامل منه الى الخبر اعلم ان العقل
 مبدء فينا جلية ثم يحدث شيئا فشيئا وهو متفاوت بتسميته الله وتعبيره فخلق الشئ الاحكام
 بادي في رجات كماله واعتداله واقم البلوغ الذي هو كماله فقامت تسميته بالبلوغ والمطلوب من كل شئ
 تقع على الكمال منه فشرطنا لوجوب الاحكام وقيام الحجج كالعقل فلم يقبل خبر الصبي والمعتوه لان
 الشئ لما جعلها وليا في ما لها نقصان عقلا في امرا الذي لا يولد ولا يولد علمه العبدانة يقبل روايته
 وان لم يتوفر عونه لان ذلك الحق الموالي للفصان في العقل فلا يظهر ذلك امرا الشئ وذكر بعضهم ان
 رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في فطن السامع صديقه مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مشبوهة
 مع تحكم الراي فكذلك هذا الذي لا يراه اهل قبا قباوا اخبارا بن عمر بن الخطاب القبله وهو يومئذ ابن اربع عشرة
 سنة ولم يترك عليهم رسول الله والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول الخبر الواجب اجماع الصبي ولم يرو عن احد
 منهم انه رجع الى رواه صبي لان غالب احواله اللهو واللعب الماسحة والمساهل فيعتبر ما هو الغالب
 من حاله احتياطا في امرا روايته واما اهل قبا قباوا فالصحيح ان الذي اتاهم انس او كان ابن عمر به بالعتا
 وشهد لان ابن اربع عشرة سنة يحوز ان يكون بالغ وهذا اذا كان السامع والرواية قبل البلوغ ولو كان
 السامع قبل البلوغ والرواية بعده متبلا خلافا لقيمة اذ لا خلاف في كونه محمدا ولا في روايته لكونه
 عالما لا يرى من الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان العقل قبل ذلك الرواية وبدل عليه اجماع الصبي
 على قبول خبره عن عاصم بن الزبير النخعي في شهادته وغيرهم من اعداء الصبي من غير فرق بعد ما جاءه وقد
 اتفق السلف والخلف على اصدار الصبيان بمجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقول روايه ما يحلوه
 في اصحاب البلوغ ثم قيل ان اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا للشهادتين والاصح ان لا يشهد وكذا الحكم

ولا يوجد المعنى

اذا كان فاسقا او كافرا عند التمسك على مسلمات الرواية كما في الشهادة قوله والاضطراب وكذا اضطر
 الشئ لغة اضطرابه بالحزم فلهذا اضطراب الذي يكلفه به وضبط الخبر بما كان الحق سماع بان مصفحة اليه وسئل
 بكيفية علمه ويدرك مجلس السماع من اوله الى اخره فان الرجل قد يسهل له المجلس وقد يصح من الكلام
 فربما تخفى على المتكلم جملة ما سبق من كلامه فعلى السامع الاحتياط في مثل ثم فهم معناه الذي
 ارد به يعني معناه المعنى والسر مما يحتمل من خبره اي ضبط الكلام بهذا الطاعة من حفظه بان
 يكره الى اخره في مثل الشك في الخبر المحفوظ ذلك الكلام بان يعمل بوجهه وبذلكه بلسانه فان ترك العمل
 والمذاكرة تورثان النسيان على اساءه الطن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انى لا انساه ولا تسامح في
 حفظه بل يذاكره دائما مقدرا في نفسه انى اذا تركت المذاكرة نسيته اذا حرم سوء الطن الى حين
 اذ انه يتعلق بعلمه الميثاق علمه ولهذا كان من مسعوره اذا روى حديثا اخذه البهر وجعلت فرايصه
 يرتعد باعتبار سوء الطن بنفسه مع انه في اعلى درجات الرهبة والعدالة والاضطراب والعمامة وهذا
 الضبط لو كان ضبط لفظ الحديث ومعناه لغز من غير خوف وصحيف مثل لتعلم ان قوله علم السلام
 الحفظية بالخطبة مثل سئل بالرفع او بالخفض لمعناه على يد المرفوع مع الخطبة بالخطبة وعلى يد المرفوع
 سوا الخطبة بالخطبة وهذا هو ضبط الصنف لمعناه لغز والى ان يضم الى هذه الجملة ضبط معناه فيها
 وشرعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والكنس مثلا وان يعلم
 ان حجة القضاء قوله علم لا سفي القاضى وهو عضبان متعلق بشغل التلب وهذا الضبط اي ضبط
 لمعناه اللغوي والسر في الكامل من الوعدين ولهذا قصرت رواه من لم يعرف بالعقود عن رواه الفقيه
 وترج رواه العقبة علم لغوات كالاضطراب في غير العقبة لكن نقل خبره عن العقبة لوجود اصل الضبط
 ولم يقبل خبره من اشتد غفلة خلقه بان كان سهوه ونسيانه اغلب او مساهله ومجازفه وان اتفق
 البياض لغوات اصل الضبط والمساهل الذي لا ياهدي في الامور بالحزم والمجازفة الكلام من غير خبرة و
 يتفق فارسي معرب قوله والعدالة العدالة لغز صراحو وهو الانصاف والاستقامة يقال فلان
 عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق وفي الشريعة عبارة عن استقامه السيرة الدين ضدها الفسوق و
 هو الخروج عن الحد الذي جعل له وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحلها على ملازمة القوى المرددة
 جميعا وهي نوعان قاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانها محلا لانه على
 الاستقامة ويترجوا عنه غير ما ظاهرا وهذه العدالة لا يصح الخبر حجة لان هذا الظاهر جارضا
 ظاهره بطلان وهو هو في النفس فانه اصل مثل العقل فانه داع الى العمل بخلاف العقل والشئ وكان
 عدلا من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم من غير تحجان فشرطا كمال
 العدالة وهو ان يكون مجتهدا من الكتاب والكياير والاصرار على الصغار حتى لو ارتكب كبيرة بطل عدلته
 وكذا لو اصر على صغيرة وهذا هو النوع الثاني من العدالة ولهذا لم يقبل خبر الناسق والمتنور الى
 الذي لم يعرف عدلته ولا فسقه في زماننا اما لو ارتكب صغيرة ولم يصح عليها لا بطل عدلته

المراد من الضبط تجميع الخبر
 في الذاكرة حتى لا ينسى

الصغار

لان يجوز عن جميع متعذر عادة وان غير المعصوم لا يخلو عن نية فاشترط التجوز عن جميع متعذر
الدوام فاما الاجتناب عن الكبار والاصوار على الصغار فغير متعذر فلم يخلو عنوا واختلف
بما في الكبار وروى ابن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال الكبار تسع الاشكال والله وقتل النفس
الموتنة وقذف المحصنة والنار من الزحف والسحر والكل مال اليتيم وعقوق الوالد المسمى بالاحاد
في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى ابو بصير مع ذلك اكل الربوا وعن علي بن ابي طالب الى ذلك السوء
وشرب الخمر ومن ملخصه الشايع بالذكر فهو كبرية قوله والاسلام انما شرط له السلام لان الباب
باب الدين الكافر سابع فاما يهدم الدين لانه يعادينا فثبت بالكفر منه الكذب لا يقتضيان في عقله وضبطه
ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بشيخه بين المسلمين وثبت حكم الاسلام
بغيره من الوالدتين من غير ان يوجد منه فلا يكتفي بهذا النوع في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو النوع
الماضي هو ما ثبت للبيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو بائنا به وصفاته والاقوال ملائكة وكتبه ورسله
واليوم الآخر وقد خبره وشهده تعالى وقبول احكامه الا ان يظهر اما رتبة خواتمة الصلوة بالجماعة و
ايتاء الزكاة واكثر مما يحتاج لاثبات البيان للكمال ويكون ذلك من غير البيان منه في الحكم بكل اتفاق
قوله والشايع للبيان اجمالا هذا رتبة لما قال بعض المشايخ ان ذكر الوصف على جملة الجماع لا يفي
لكمال به لانه بل لا بد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبيان على التفصيل حتى لو لم يعلم شيئا من ذلك
كان كافرا قلنا اشراط الوصف على التفصيل صحة الاسلام متعذرا لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى
متناهية واكثرهم لا يقدرون على ذلك فيشترط للكمال ما لا يوفق الى الخروج وهو ان يصدق ويقر اجمالا
بما يجب الايمان به فهذا التدبر يكفي لثبوت حقيقة الايمان الا يترك للمنى علمه ان يوصف الاعراض التي
شهد بروتها الدلائل عن ذكر الجرحون التبرج حيث قال الشهدان لا اله الا الله واني رسول الله فقال
قال الله اكبر يعني المسلمين اهدمهم حين ساء جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام فاعلم الناس مع عالم
الدين بين هو علمه على سيد الاجال قوله فلهذا اي بلاجل لاسلام والعدالة والعقل والضبط
شرط قبول الخبر لا يقبل خبر الكافر لعدم الاسلام والناسق لعدم العدالة وخبر الصبي والمعتوق لعدم
كمال العقل وخبر الذي اشتهت غلته انا خلفة او مسامحة لعدم الضبط وقيل خبر الامم والمحدثين
في القذف المرأة والعبد لوجود الشرايط الاربعة ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان
اخر لا تشترط في الخبر لانا لا نعترف لشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وهذا لا يتصل
بالقوله اما العبد والمرأة والمحدث في القذف فلان الشرط في الشهادة بالولاية وكذا في القذف
ايضا وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المحدث في القذف لا يكون مقبول الرواية لانه محكوم بكذبه
بالنقص وهو قوله تعالى واليك عند الله هم الكاذبون وفي ظاهر المذهب مقبول الرواية بعد التوبة فان
ابا بكر مقبول الخبر وقد اقيم عليه الحد ولم يشغل بعد لطلب التراجع في خبره انه روى بعدما اقيم عليه
الحد ام بطل خلاف الشهادة فان ردت الشهادة من تمام حده ثبت ذلك بالنقض الثابت من الفسق

واليمين العوس

والا توتة تنقض الولاية
الكامله وبارك في عدم الولاية اصلا

بأنه قد روي عن الصادق عليه السلام انه قال لا يقبل خبر المحدث في القذف

عليه السلام في القذف والولاية
بأنه قد روي عن الصادق عليه السلام انه قال لا يقبل خبر المحدث في القذف

والكذب يترك رتبة الاثبات الكذب متعمدا في حديث رسول الله عليه السلام فانه لا يقبل رتبة اية ابدان حشمت
توبة لذا ذكر احمد بن حنبل الشيخ البخاري ابو بكر الصديق وابو المظفر البغوي كذا ذكر ابو جعفر في كتاب
معرفه انواع الحديث قوله والثاني في الانتطاع اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة والمختصة
بالسنة في الانتطاع وهو نوعان ظاهر وباطن قوله اما الظاهر الى قوله واما الباطن اي لا انتطاع الظاهر
فهو المسلم من الاخبار والرسائل خلافا للتقييد لغيره يسمى هذا النوع الذي يخرج بصدده مير سلا لعدم تقيده
بذكر الواسطة التي يبرر الراوي والمروى عنه وهو في اصطلاح المحدثين ترك التابعي الواسطة التي يبرر
الرسول فيقول قال رسول الله كذا كما كان يفعل سبعة من المستند كقول الشامي وابراهيم الحنفي واكثر
المصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراوي وبين من يقول لم يقل من عاصوا ابا هريرة فان
ابو هريرة فهذا سمي منتطعا عندهم فان ترك اكثر من واحدة فهو المسمى بالمتعذر عندهم والكل سمي
ارسلنا عندهم الفقهاء والاصوليين والرسائل اربعة اقسام ما ارسله الصحابي هو مقبول بالاجماع حلا
لروايتهم على السماع اذ اصله فيهم السماع لتحقق الصحة في حكمه الا اذا حصر حوا بالرواية عن الغير
وعن الثاني انه قال ما راسيلهم مقبولة الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعبد والماني ما ارسله القرن
الماضي المالك في عهدنا وهو من هذا الكثر احمد بن حنبل في احمد الرواية عنه واكثر المتكلمين
وعنده اهل الظاهر وجماعة فرائض الحديث لا يقبل اصلا وقال السامعي لا يقبل الا اذا تابت ما يبرر
او سنة مشهورة او عطفه قيا من صحيح او قول صحابي او تسقيته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل
انه لا يروي عن غيره في علمه من جملة او غيرهما او استدل له اياه عدلان بثبوت ان يكون شيئا
مختلفا او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسل او اسنده مرسل اخر فيقال ولهذا قبلت راسيل
سعيد بن المسيب في تتبعها فوجدتها مساندة تسلسل من ابي قبول المراسيل بان الخبر انما يكون
حجة باعتبار اوصاف الراوي لا بطريق معرفتها اذا كان الراوي غير معلم فاذا لم يذكر الراوي
لا تحصل العلم به ولا باوصافه فيتحقق انتطاع الخبر عن الرسول ولا يكون حجة ولا معنى لقوله
من يقول رواية العدل تعدل كذا وان لم يذكر اسميه لان طريق معرفة الجرح والتعديل الاجتهاد
وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان تقف فيه على ما كان الاخر لا يقف
عليه والمعتبر عدلا عند المروى وكيف يجعل رواية العدل تعدلا ودرود واحد شاذ قد يقع على
في الرواية امره قال الشعبي حديثي احارثه كان والله كذا با وروى سبعة وسبعين عن جابر
الحنفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما راي احد الكذب من جابر وروى
الانفي عن ابيهم ان جبريل علي السلام فكان قد رثا رافضيا وروى بالكذب وروى بالكذب
عن عبد الكريم لا امية البصري ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف وجعفر الحسن ان عماره وعبد الله
من المحرور وغيرهما من المجزومين لا يمكن لنتجعل الارسل تعدلا للمروى عنه عمارا اذا
احسن وهو لعل لا يمكن للمروى له لنتشاكل فيه فان سكنت نفسه لا قوله قبله ولا ينتقض

المروى
بالقوله لا يقبل
عنه

عنه فيسلك في ذلك الجماع والدليل المعقول اما الجماع فيكون من اجماع الصحابة على قبوله واما
 من عاصر ان يحرموا النكاح من غيرهم من اصدات الصحابة وكانوا يرسلون ولم يردوا عن احد منهم
 انكار ذلك فمخض اسمهم وروا عن رسول الله واسطة او غير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على
 قبوله ولا يقال ببول مراسيل الصحابة سلم لغيره عداهم وطعنا انما الكلام في مراسيل من بعدهم
 لا نأقول لا فرق بين الصحابي والمبايع لان عداله المايعين بسبب شهادة الرسول ايضا خصوصا
 اذا كان الاوسال من وجهه المايعين على طائفة الى رباح وسعد بن العبد السبعة والشعبي
 والخفي والى العالية والشمس اشألم فاهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني
 لغير العلم من لدن رسول الله انهم كانوا يرسلون من غير خبايش واستناعات ولا ذالك لثقتهم
 ولم يرد من احد من الامة الا نكاحا زعليهم وكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول
 فهو ان العول اذا خرج له طريق الاتصال واستبان له الاستناد ارسل اعتقادا على صحة وادالم
 شفع له الامر بسبب المردى الى من سمع منه لثقة ما تحلى عنه وبقيت الطعن الله عند طور ريبا فتر
 قال الحسن متى قلت لكم حديثي لان فهو حديثه لا غير متى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين او
 اكثر واذا كان كذلك وصحت قبول ارساله جلالا لثقة على الوجه المعتقد ان لا يرى انه لو اسند الى غيره
 قيل اسناده ولا يظن به الكذب على المردى عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله مع قوله
 علم من كذابه على شتمها فليقبوا مقعده من النار كان اولى بالمالك ما ارسله العدل في كل
 عصر فوجهه عنه الكرخي ويقول من شغل في ابيه شغل في ابيه لثقة الذي يتنا وقال
 ابن ابي ان لا سئل ان الرمان زمان الشق وشق الكذب بشهادة الرسول فلا بد من البيان
 حتى لو كان المرسل ثقيلا عدلا وقد روى الثقات مرسل كما روى اسناده مثل محمد بن الحسن في اعماله
 من المشهورين بقبول ارساله وقيل الصحيح لغيره من كان من القرون التالية حجة عالم يعرف
 منه الرواية عن ليس يعدل ومرسل من كان بعدم للسرحة الا اذا اشتربا انه لا يردى الا عن
 عدل والراي ما ارسل من وجهه واسناده من وجهه عند من يثق المرسل ولما من لم يملكه صد
 احلفوا انه قال بعض اهل الحديث انه مردود لان حقيقة ارساله مع القول في شبهة
 مع ايضا احصاها وعامتهم على انهم حجة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمشهد ناطق
 والساكت لا يعارض الناطق وذلك مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرايل بن موسى
 مسند او شعبة وسفيان الثوري مرسلاتوك واما المايطن الى لغة القسم
 الباقي في سماع الناطق وهو نوعان انتطاع لمصان في الناقل لغوات بعض مشرايطه
 التي ذكرها من العدالة والاسلام والضبط والعقل والمالي استطاع بالمعاضة وهو نسب
 معارض الخبر لثقة اخرى منه منع نبوت حكمه فينقطع مع ضرورة هاتما الاول فثنا خبر
 الكاثرية لا يتبدل فالا فضل لغيره من الماء سم سم ولا يجوز الصلوة بالثيم قبل الاراقه

المسبيب

ثقة

لعدالة في امور الدين وكذا في طهارته
 المايعين في الامور الدنيوية والدينية
 فلا يسمعون الا ما يرون ولا يروون الا ما يسمعون

بانه لا يجرى خبره في باب الدين اصلا مع حجة غلبة الظن وذالك يجوز له الصلوة التيمم مع وجود الماء بخلاف
 خبر الناس فان هناك ملزمة ان يتوضا اذ اذعن في قلبه انه صادوق في الاخبار بطهارة الماء فاما في الاخبار
 بنجاسته مع وقوع الصدق فذلك لا ينافي في لزوم الماء تيمم وان لم يرق الماء اجازت صلوة ولم يبق صاحب الروي
 فان المختار عندنا لا يتبدل في الخبر انما هو في دعوى الناس اليه وعلى هذا الية البقرة احدثت كلهم لان الحاجة
 والبرعة الى الهوى سبب دافع الى القول فلا يؤمن على حديث رسول الله وانما قلنا شهادة في حقوق الناس
 لان صاحب الروي لا يقع فيه لتعقبة اخرى لغيرهم من تعظم الدرر حتى يجعله كراذلا منعه عن الكذب لم يتمكن
 تيمم الكذب في شهادة خلاف الخطابة وهم صنف من الدوافع فانهم يجوزون اداء الشهادة زورا والمواقفهم على
 مخالفتهم وقيل يصعدون الشهادة لمخالف عندهم انه لم يبق ثقتهم الكذب في شهادة الهوى ميلان النفس
 الى ما يستلذ به من الشهوات من غير اهتية الشوق فخير الناس في الدين اصلا ولوا خبر بنجاسته الماء
 وطهارة احوال الطعام والشرب وحرمته حكم السباع راية في ذلك فان وقع في قلبه صدقة فعليه ان يعا خبره
 والا لا يعا خبره ودرهم بعض المشايخ ان رواية بنجاسته الروي كافي في الاخبار بنجاسته الماء وطهارة لان
 كل واحد من الروي والصحيح هو الاول لان الاخبار بنجاسته الماء وطهارة له فخر فخر بنجاسته الماء
 غيره مكان مخصوصه لا تعذر الوقوف عليه من جهة غير فوجب التحري فخير للضرورة ولا كذلك رواية
 فان في العدول من الرواة كثرة وهم غنية فلا يصار الى رواية اصلا غير للضرورة في حل الطعام غير لازمة
 لان العمل بالاصح يمكن فلم يخل فصفة هذا بابا جلتنا معتبرا حجة وجب ضم التحري اليه خلاف خبر
 في الهدايا والوكالات في حرمها من المعاملات التي لا الزام فيها حيث يجوز الاعتقاد على خبره من غير حجب
 ضم التحري اليه لان الضرورة تبيح ما يسكن اليها لازمة لكثرة وجودها ولا توجد في كل موضع عدك في حجب
 اليه ولا دليل هناك يعلل من غير فاعتبرنا خبره مطلقا فيها ويلحق به خبر المستور وهو الذي لم
 تعرف عداله ولا فسقه فانه كالتاسق في الصحيح فلا يكون خبره حجة حتى يظهر عداله وفي رواه الحسن عن ابي
 حنيفة المستور كاعدل في الاخبار بنجاسته الماء وطهارة ورواية الاخبار لثبوت العدالة الظاهر العول عليه
 المسلمون عدل بعضهم على بعض وهكذا يقال عن خبره هذا تعديل من صاحب الشرع بكل مسلم وتعديل
 الشيوخ اول من تعديل الموثق لكن الاصح ما ذكره حجة الكتاب لان النسق في اهل هذا الزمان غالب
 فلا يعتمد على روايته مالم تثبت عدالته كما لا يعتمد على شهادته في القضاء قبل ظهور عدالته لحدث عباد بن
 كثير في النبي عليه السلام لا تعدوا عن ولا تعلمون بشهادته ولا تلم عليه رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته
 لا تتبدل لانها لحدث اشارة الى عدم قبول روايته فكانت لشهادته ثم لا تتبدل كالتاسق والعدول لا شهادته
 له ولا نقنا انه احدث كذا ذكر شمس الحجة وخبر الصبي والمعوية في الاخبار بنجاسته الماء وطهارة كخبر
 الكاثير لعدله العقل ولاية الالزام لان الولاية المتعدية فرع ولاية القابلية على نفسه وليس له ولاية
 على نفسه فكيف تثبت تعدية وخبر المغفل اي شديد الغفلة وهو الذي ظهر على طبعه الغفلة والسيان
 في عامة الاحوال مثل خبر الصبي والمعوية لان معنى الشهوة والغفلة في رواية يترجح باعتبار العقل كاي ترجح

او ما خلا القول في المسئلة

حاشا للكذب باعتبار النسب كذا كذا المساهل اي المجازف الذي من لا يبالى من السهو والغلط ولا يستغل
بالمدرك بعد ان علم به بل خبر المغفل اذا ظهر ذلك في الكثرة والانتفاع بالمعارضة وهو
اربع اوجه احدها مخالفة الكتاب انه يكون مردودا منقطعاً لان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض
بين القطعي والظني بانه ان خبر الواحد مردود بخلاف الكتاب لانه يمكن تأويله من غير تعسف فيقبل على
التأويل الصحيح ولن يمكن الا بتعسف لم يتصل بخلاف لا بظني ولا يقابل القطعي ولا يجوز تأويله
لانه لو جازع التعسف ليطول التناقض من الكلام كله كما قلنا فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره
فذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز كالا يجوز ترك الخافض والنقص في الكتاب
وعندنا ان وقع وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وينبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب
بناء على ظواهر الكتاب عموماً لا يوجب اليقين عند من فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ
او منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فحمل الخبر على تخصيصها به كاذه في المشافعي الاصح
انه لا يجوز عند من ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة منهما من
حيث المعنى وهو احتمال ارادة الرفع في احتمال ارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة
في خبر الواحد في الظاهر المعنى جميعاً لان المعنى تاج المنطوق في الثبوت ولهذا لا يمكن منكر نظره ولا
منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر فانه ينفرد اذا كان لذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب
به ولا يوجب حمل ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى بالضعف ذاك لا يجوز والدليل على ان خبر
وعائشه واسامة روى اخبر فاطمة بنت مسعود لم يصفه قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال
عمر لا يرفع كتاب ربهما وسنة نبيتنا يقول امرأته لا تدري اصدققت له كذب ومثاله حديث من الذكر
وهو ما روى انه علمه قال عيسى بن كره فلهذا فانه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون ان يظهر امرهم
الله تعالى المتطهرين بالاستنجاء الماء فاما نزلت فيه والاسمى بالماء لا يتصور الا عشر العزجين
فلو جعل المس حدثاً لا يكون الاستنجاء تطهيراً لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا
يثبت التطهير مع اثبات حدث الخبز كالموضع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكن
الحكمة بقوله انما لا يجعل تطهيراً عن الحدث لم يكن المستنجاء له بل الاستنجاء تطهيراً عن الحدث
لانه تطهيراً للثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث
اذ الكل كانوا فيه سواء وهذه الطهارة لا تزول بالمس كما لو فسد او رعد بعد الاستنجاء فلا
يكون الحدث مخالفاً للكتاب واجبة بان الله تعالى جعل الاستنجاء تطهيراً مطلقاً فينبغي
ان يكون تطهيراً حقيقياً وجكلاً لا يوجب المس حدثاً لا يكون تطهيراً من كل وجه وفي هذه الحواش
نوع ضعف وقيل بجواب الاستنجاء من حيث انه تطهير حقيق لا يوجب المدح كما في غسل الثوب
النفس وانما يوجب استحسان المدح اذا كان منضمّاً بالطهارة المبيحة للصلاة فنثبت
ان استحسان الشا بالطهارة الحكيمة لا بنفس الاستنجاء فكون منافية لما يكون سبباً

انما لا يجوز عند من ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة منهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة الرفع في احتمال ارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في الظاهر المعنى جميعاً لان المعنى تاج المنطوق في الثبوت ولهذا لا يمكن منكر نظره ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر فانه ينفرد اذا كان لذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا يوجب حمل ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى بالضعف ذاك لا يجوز والدليل على ان خبر وعائشه واسامة روى اخبر فاطمة بنت مسعود لم يصفه قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا يرفع كتاب ربهما وسنة نبيتنا يقول امرأته لا تدري اصدققت له كذب ومثاله حديث من الذكر وهو ما روى انه علمه قال عيسى بن كره فلهذا فانه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون ان يظهر امرهم الله تعالى المتطهرين بالاستنجاء الماء فاما نزلت فيه والاسمى بالماء لا يتصور الا عشر العزجين

لاستحقاق للشان كان قبل في حالة الاستنجاء لا يكون منافية للطهارة المعدومة فليست زان مستنجي بعد الطهارة
فانه يقع به ما قلتم اذ نقول وان كان طهارة حقيقية لكنه ملحق بالحكمة لا بها لا باعتبار ان الحكمي التقريب فظاهره لما لم
ان يقول بطل الطهارة الحكيمة لخالصة قبله عند الخصم ولا يثبت في السؤال وقوله ملحق بالحكمة فالخصم بعد العلم
المستنجي بانه بل المس في الطهارة الحكيمة الاصلية لا الملحق كالتسليم وكذا قوله علم السلام لاصلية الاصلية
الكتاب مخالف للعم قوله فافرد اما بسبب من التواتر وحدث السمع في الموضوعات لظاهر قوله تعالى يا عباد
الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وانما منكم من لا يعلم بالباطل الا قليلاً فلو كان خبر الواحد
حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى لم يجوز خبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالضعف وذلك مثل
حدث العطاء بالسنا بعد والمبين وهو ما روى عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ذهبت
الطاب فانه ورد فينا الحديث المشهور وهو ما روى عن ابن عباس عن ابيه عن جده انه قال
البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه في رواية على من انكر وسان المخالفة من وجهين احدهما ان الشروع
يجل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعى لان اللام تقتضي استغراق اجنب من حمل بين المدعى
حجة نقض خالف النص المشهور ولم يعلم وجه وهو الاستغراق والثاني ان الشروع جعله لخصم قسمين قسمي
مدعيهما وقسمي منكرهما والحجة قسمين قسمي بينة وقسمي امين وحصول جنس الامين على من انكر وجنس البينة على
المدعى وهذا يقتضي قطع الشك والعلل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بوجوب هذا الخبر المشهور
فيكون مردوداً او قالوا انها ان لا يكون في حادثة يعبر بها بالبؤى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما علم به
البؤى انه علم به بما علم به بالبؤى لم يقتصر على مخاطبة الاطراف بل ليقية الى عدد تحصل به التواتر والشهرة
لحاجة الخلق اليه ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا محتمل في الكرخي جميع المتأخرين اصحابنا
وعند عامة الاصوليين والافني وجميع اصحاب الحديث فيقبل اذ اجمع سنده ومثاله حديث الجهر بالسنية
وهو ما روى ابو هريرة انه علمه كان يحج ببسم الله الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع ائمة ائمة الحاشية لم يعمل به
وحدث من الذكر الذي روى بسنة فانه شاذ لا تزداد هاهنا روايته مع الخلة الى معرفة اذ القول بانه
علم خصها بتعليم هذا الحكم مع عدم حاجتها ولم تعلم ساير الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبهه الحال كذا ذكر
مسألة الإجماع ورابعها ان لا يكون متروكاً للمحاجة عند ظهور الاختلاف فان الصحابة اذا اوتوا المحاجة به مع
وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردوداً عند بعض اصحابنا المتقدمين في عامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم
من الاصوليين واهل الحديث قالوا بان الحديث اذ اجمع سنده في خلاف الصحابي اياه وترك المحاجة
به لا يوجب ردة لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي مجموع كغيره ومن ردة اجتهاد بان الصحابة هم
الاصول في نقل الدين لم يمتنعوا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاستغناء بما ليس حجة فترك المحاجة والعمل
به عند ظهور الاختلاف ولما ظهر على انه سهو من رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روى عن زيد بن ثابت
عن النبي علمه انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسألة وحدث عمرو بن عبد
وعائشه رضي الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو مذهب الامة وذهب

انما لا يجوز عند من ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة منهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة الرفع في احتمال ارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في الظاهر المعنى جميعاً لان المعنى تاج المنطوق في الثبوت ولهذا لا يمكن منكر نظره ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر فانه ينفرد اذا كان لذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا يوجب حمل ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى بالضعف ذاك لا يجوز والدليل على ان خبر وعائشه واسامة روى اخبر فاطمة بنت مسعود لم يصفه قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا يرفع كتاب ربهما وسنة نبيتنا يقول امرأته لا تدري اصدققت له كذب ومثاله حديث من الذكر وهو ما روى انه علمه قال عيسى بن كره فلهذا فانه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون ان يظهر امرهم الله تعالى المتطهرين بالاستنجاء الماء فاما نزلت فيه والاسمى بالماء لا يتصور الا عشر العزجين

انما لا يجوز عند من ايضا لان الاحتمال في الخبر فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة منهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة الرفع في احتمال ارادة المجاز دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في الظاهر المعنى جميعاً لان المعنى تاج المنطوق في الثبوت ولهذا لا يمكن منكر نظره ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر فانه ينفرد اذا كان لذلك لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به ولا يوجب حمل ظاهر الكتاب لان فيه ترك الدليل الاقوى بالضعف ذاك لا يجوز والدليل على ان خبر وعائشه واسامة روى اخبر فاطمة بنت مسعود لم يصفه قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم حتى قال عمر لا يرفع كتاب ربهما وسنة نبيتنا يقول امرأته لا تدري اصدققت له كذب ومثاله حديث من الذكر وهو ما روى انه علمه قال عيسى بن كره فلهذا فانه مخالف لقوله تعالى رجال يحبون ان يظهر امرهم الله تعالى المتطهرين بالاستنجاء الماء فاما نزلت فيه والاسمى بالماء لا يتصور الا عشر العزجين

على ان يسعد الله ما لا يحصى بحال المرأة كما هو مدعى عن ابن عمر انه يعتبر من رفق منكم انهم يظنوا في هذه
المسلم بالراي اعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع انه رواه وهو يدينهم فذلك على انه غير ثابت
او منسوخ ولين ثبت فهو موافق بان اتفاق الطلاق لا الرجال واعلم ان من لا يروي الحديث بهذا الخبر
الاخير من مشايخنا اجاب عن الاحاديث التي زعمت بها ما نعلمها من احوالها في
الصحبة فان حديث الجهر بالشبهة معارض بما روي البخاري عن انس انه قال صلى الله عليه وسلم خلف رسول الله وخلفه
وعنه عثمان وكانوا يستفتون القراءة للجهر الله وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انه لا يذكرون لسم الله
الرجحان والجمع وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روي عائشة طلاق الامم بطله فان وعدنا حيا
مع انه قد روي كلامه في حديثه ثبت فعلى النبي وافته ما زال باقيا الطلاق الى الرجال قوله والمالك
في بيان محل الخبر الى التسم المالك من الاجزاء المختصة بالسكن بيان محل الخبر الى المحل الذي
يجعل الخبر حجة في خبر الواحد لما لم يثبت فيه كونه حجة في ما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على المعنى وانما
كان حجة فيما قصد فيه العلم بمصاد ذلك المسم باعتباره اربعة فصول الاول فيها غلظ حقا لله تعالى من
شرايعهم وهو نوعان ما ليس بعقوبة كالاعداد وغيرها من الشوايع وخبر الواحد حجة فيها بالاشراط
عده شرط بعضهم العدد ايضا استدلالا بان النبي عليه لم يقبل خبر ذي الدين حتى شهد له غيره وابو بكر
لم يسل خبر المخبر في الجدة حتى شهد له غيره مسلم ولم يسل خبر غيره في موسى الاستيذان وهو قوله سمعت
رسول الله يقول اذا امتازن احدكم على صاحبه فلا تأولوا له فليصرف حتى روى معاوية بعد الكفر
واعتبارا بالشهادة بل الى لان الرواية تقتضي شرعا خاصا ما لا يقبل قول الواحد في حق الانسان
الواحد لان لا يثبت في حق كل الامم كان اولى والحق ان العدد ليس بشرط كاذب الى العامة لان
الاصالة في قول خبر الواحد اجماع الصحابة واهم قد علموا باخبار الاحاد من غير اشراط عده فانهم علموا
بغير عايشة النقاء الخناين وان المعبر فيه رجحان جانب الصدق وذلك حاصل عندنا بعد العلم بالعدد
وجوب الشرايط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير في انتفاء التهمة الكذب واشراط في الشهادة بالصدق
من الكثرة والذكورة وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا واما عدم اعتبار النبي عليه خبر ذي اليد
فالتهمة لان الاحاد كانت في محفل عظيم والواحد مثله الاشهار وكذا ما نقل من الصحابة من
اعتبار العدد في قيام التهمة في بعض الصور للاحتياط كما ان عليا رضي الله عنه خلف الراوي للاصا
والمالك ما هو عقوبة تسقط بالشهادتين كالحذوذ وخبر الواحد منها حجة عند ابي يوسف وهو
اختيار الجصاص وهذا الكثر والكرام انما لا يسمع بها وهو احسان سمس الائمة
وفخر الاسلام اجماع الفريق الاول بان الحد وسرع على تجاوز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشوايع
وبحق التهمة في خبر الواحد غير مانع في هذا الباب كتحقق التهمة في البيئات واجمع الفوق
الثاني بان مبني الحد على الاستطالة بالشهادتين بالنقض بخبر الواحد فيه شبهة بالانفاق ولا يجوز
اثباتها به كالا يجوز بالناس فانما اثباتها بالبيئات يجوز بالنقض الموصوب للعلم على خلاف العاصم

فيه

اعلموا بالشهادة شرعا

والبصيرة

بالنقض في الخبر
فلا يثبت به خبر ولا يروي
انه لا يثبت في الرواية
سائر ما يثبت في الشهادة

وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ومدعى الاحتجاج على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا
الى الصق الاحتجاج بحوز ومن ربح القول الاول قال خبر الواحد حجة ايضا بدليل موجبه للعلم فكان
مثل الشهادة ولا يقال فعلى هذا القياس ينبغي لثبوت القياس ايضا لان وجوب العلم بالثبوت
ثابت بولايت جبر للعلم ايضا وقد اتفقوا انها لا تثبت به لانه يقول عدم الثبوت به باعتباره ان
العقوبة انما يجب بقدره ملكة بحسب كل جنسية ولا مدخل للرأي فيسرف ذلك فامتنع اثباتها به
بخلاف خبر الواحد فانه كالمصاحب للسرع واله اثبات كل حكم فيجب قبوله الفصل الثاني في
حقوق العباد التي فيها الزام محض كالبيع والاملاك المرسله يشترط فيه العدد ولغة الشهادة
مع سائر شرايط الاخبار عند الامكان اذا كان المشهود عليه مسلما فان كان كافرا لا يشترط الا
مع العدد وانما قلنا عند الامكان احتراز اعمالا بطلح علم الرجال مثل البكارة والوراثه
في النساء في مواضع لا بطلح علم الرجال فان شهادة النساء من غير اشراط العدد حايظه
فيه وانما اشترط لغة الشهادة والعدد لان التزوير والاشتغال بالخبر من الناس في
هذه الحقوق ظاهر فشرط النوع العدد ولغة الشهادة توكيد الخبر الذي هو حجة وتعديدا
للحكمة في الدعوى ان اشراط العدد ولغة الشهادة باعتبار ان الشهادة شرع في نصيب
منزاعية ثابتة كانت من اثنين مخبرين من اثنين متقارنين من الدعوى الا يكاد يتم بيع الفضل
بحسب خبر الواحد بخبر غيره في التاكيد على غيره من غير او من شهادة ثم شرط احتياط
بزيادة العدد ولغة الشهادة بصلح للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كاف في ثبوت الخبر
اذا علمت مثل التمسك فاستدركه والافزع ولغة الشهادة في افادة العلم اليقيني لا بها مأخوذة من
المشاهدة وهي الحايظة وهي ابلغ اسباب العلم وذكر في الاسلحة والشهادة بهلال الفطرس هذا
العصر باعتبار ان الناس يتفقون به فكان الفطرس حقا لهم وكذا يلزم الاستماع
الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام لا تصوموا الحديث الفصل الثالث في حقوق العباد
التي ليس فيها الزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات في
الهدايا والشركات وخبر الواحد منها حجة اذا كان المخبر ميمنا عدلا كان او غير صبي
كان او بالغا كافرا كان او مسلما حتى اذا اخبره صبي ميمنا كافرا وفاسق ان فلانا
وكذا ان مولاه اذن له فوقع في قلبه حصة تجزله ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
لعدم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرايط سوى التميز فان
الانسان قلما يجد العدل الكوا اليه المسلم في كل زمان ومكان ليعتضه الى كيلة او غلام
فلو شرط فيه سائر الشرايط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم ولان في هذا القسم للسرعة
شي من معنى الزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان
يلزمهما فلا يشترط فيه ما يشترط للزام من العدالة وغيرها الا يدرك ان النبي عليه

كان قبل هذه المدة من البر والفاجر وكذا الاسواق من لدن رسول الله الى يومنا هذا فاعده بعدول
مساو الناس لشعرون من الكل ويعدون خبر كل غير كل الفصل الرابع في حقوق العباد التي فيها الرلم
يجهدون وجه العزل والوكيل في هذا المادون وقبع العلم بفتح الشوكه والمضاربة ووجوب الشوايع على
المسلم الذي لم يهاج في هذا كله اذا كان المبلغ وكلا وسولا من اليه الا بلاغ بان قال الموكل او
المولى او السركل او رب المال او الخ الامام وكلتلك بان خبر فلا العزل او المحجور ونحوها او استلك
لا فلان التبليغ عن اليه هذا الخبر لم يشترط فيه بالاتفاق لان عماره الرسول والوكيل كعبارة الموكل
والموكل اذا الوكلك في هذه الصورة مثل الرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والموسل ان شرط
العدالة فكلنا فمن قلم مقامها وان كان المحجور فضوليا من عند نفسه فعندنا في حقه نعم الله يشترط
احد شرطى الشهادة اما العدد والعدالة وعدا في يوسف حجر ربهما الله هذا الفصل الخامس
سواء ثبتت المحجور العزل يقول كل من كان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاجارة والشوايع
فوجب له ان يتوقف على شروط الشهادة وهذا لان للناس في باب المعاملات ضرورة توكلوا وعزلا
على ما يعرض لهم الاحكامات فلو شرط العدالة لاضاق الامر على الناس فلم يشقوا فغاي الحق كذا في الامور
فاما الاخبار بالشوايع وان لم يكن من المعاملات فقد ائتمن بها لان الفردية قد تحققت في حقه اذ لو
توقف على العدالة لثبوت في الحجج وتفويت المصلحة لان اشتغال العدول خردا والاسلام الى دار الحرب
فاما ما يكون فلهذه الضرورة الحقة بالمعاملات وابو حنيفة رحمه الله يقول في هذا الفصل
من الحقوق للارثة التي يلزم على العزلة ان يفرد باطلا لهما لان الموكل المولى يلزم الوكيل العبد والعزل
او المحجور لزوم عهدة او ساد على فانه اذا اعزل الوكيل تنصرت الشراعية ويلزمه العهدة واذا
حجر العبد خرج تصرفا من الصحة الى الفساد من هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالتزامات
ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى او من يعنها متصرف في حقه بالعزل
والحجر والنسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية
المنع والتصرف كالة ولاية المطلق وكذا الاخبار بالتوايح في المسلم الذي لم يهاجرك لانه من حيث
ان الشرايع لم يكن ثابتة في حقه قبل الاجارة حتى لم يلقه ضمان تركها ودينه الوجوب في حقه
بعد الاجارة كان ملزما ومن حيث لم يرضها مضاف الى الشروع والشرائه او امره لا يكون ملزما
ثم في الالتزام بوجوب شرائط العدالة والعدو وشبه المعاملات بوجوب سقوطها فشرطنا لحدسها
واسقطنا الآخر تفويتا لئلا يفتن حظه في لزوم الرابع خبر الناس على المسلم الذي لم يهاجرك لانه
المشايخ منهم من قال ينبغي ان لا يحد القضاء عليهم لان هذا من احكام الدين والعدالة فيخصها
شرط بالاتفاق واكثرهم على انه على الاحكام كالخروج والعزل قال سمس الحنيفة والاربع عنده ان
يلزمه القضاء على الكل ههنا لان من خبره فهو رسول رسول الله بالتبليغ قال عليه السلام نظر الله
امرا سمع مني مقالتي احدثت خبر الرسول عملة كلام المرسل ولا يشترط في العدالة فكلنا هذا

والرابع في بيان خبر الخبر في القسم الرابع من الاقسام المحقة بالسنة بيان خبر الخبر وهو
اربع قسم يحيط العلم بصدق خبره والاسلام لان ثبت بالدليل القاطع عصمتهم من الكذب وحكمه
الاعتقاد وفيه والايثار به قال وما التأم الرسول محذره لانه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى نعوذ
الروبية انتقام آيات الله ودعوى الكفار اليه الاضنام مع علمنا بانها جادامت ودعوى زرادشت
وما في حصيله وغيرهم النبوة لعدم آيات الصدوق من الميزات وحكمه اعتقاد الاطلاق والاستقلال
ببره بالانسان وقسم يحتلها على السواء كخبر الناس فان خبر محمد الصادق باعتبار دينه وعقله
وحكمه الكذب باعتبار تعاطيه محذور دينه وحكمه التوقف فيه لانه استوى الجانبان كيف وقد قال تعالى
ان جاءكم فاسق بآية او قسم تخرج احدا خائليا على الاخر كخبر العدل المستمع لشرايط الرواية فان جانب
صدقه تخرج الظهور عليه عقله ودينه على هواه باسناد عموما وجب التسوق حكمه العلم بالاعتقاد
بحقيقته والمقصود هنا هذا النوع من اطراف ثلث طرف السماع وطرف الاحتياط وطرف الادوار وطرف السماع
نوعان عزيمته ورخصته فالعزيمة اربعة اقسام فسمان في نهاية العزيمة واحدهما الحق خصاصه وسمان لفران
تخلان التسمين الاولين وهما من باب العزيمة ايضا لكن على سبيل الاختلاف فصار لهما شبهة بالوجوه اما
الاولان لانهما ما يقرأ المحدث عليه من كتاب او حفظه وانت سمعته والثاني ما يقرأ عليه عن خط او كتاب
وهو سمي بم يقل له على طريق الاستفهام اهو كما قرأت عليك فقول نعم او يقول بعد النزاع الامر كما
قرأت على من عن استفهام قال علمه اهل الحديث الوجه الاول الحق لا ضرورة الرسول علمه السلام
فانه كان يبلغ بنفسه ويقر على الصحابة وهو ابعد من الخطا والسهو وهو المطلق والمشافهة اي يطلق
قوله حديث فلان او شافهني فهذا يدل على لزوم الحكم صدر عنه وانت تسمع لا على العكس وقال ابو حنيفة
يعرف انك على الحديث اقوى من رواه المحدث علمه وانما كان ذلك الرسول الله لكونه ما نؤمن من السهو والغلط
فان قلت المسألة علمه السلام سمي في صلوة قل المراد بانه لا يقر عليها ولا علمه السلام لم يكن
كاتب ولا قارئا من المكتوب شيئا وانما يقول ما نقرأ عن خط وكانت قراءته اولى فاما غيره فيقول على الخط
ومحجور عن كتاب لانه خطه حتى اذا كانت الرواية عن خطه كان ذلك الوجه احول كالتألو اوها في المسألة
سواء اى رواه المحدث في القراء عليه سواء اتبعه المحدث اذا كان عن كتاب لان اللغة لا يفصل
بين بيان المتكلم بنفسه ومن لم يقرأ عليه وسمي منهم من يقول نعم ولهذا يجوز اداء الشهادة بكل واحد
من الطرفين ذكر في نحو الاسلام في بعض تصانيفه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثاني احول
لان السماع اذا اراسمسه كان اشده غناء في ضبط المتن الشديد من المبلغ كاحتماله الى ذلك لان
الطالب عامل لنفسه المحدث عامل لغيره فحمل له سهو عن المعنى وحشد منه اكثر ما يشد
من الطالب فلا يؤمن على الذي يقرأ وهو المحدث لان الانسان في امر نفسه احول منه في
لمعرفة واما السماان اللذان يخلان الاولين فاحدهما الكتاب والثاني الرسالة اما الكتاب
فعلى رسم الكتب وهو لئلا يكون محتوما تختم معروف معنونا معنى يكتب فيه مثل التسمية في فلان

الحق

ابن قلان الى ان من قال ان سدا بالشمس به الشام مدروني حديثي فلاست في الحديث الى ان قال عن النبي عليه
وذكر من الحديث ثم يقول اذا بلغ كتابي هذا فخمسة عشر عني هذا الاسناد والثاني الرساله وهي
كالكتاب في الروايه وذلك في قول المحدث للرسول بل عني ولانا او حديثي هذا الحديث والثاني في الخبر
ويذكر اسنادا فاذا بلغ رسالي هذه فاروه عني هذا الاسناد وهذا لان الكتاب والرساله الى الغايه منزله
الخطاب للخاصه وعرفنا انما شوعا فلان النبي عليه ما هو في رساله الى الناس كانه وقد بلغ الغيب
واذكر في سائر الاحكام المتعلقه بالكتاب في الخطاب وانما عرفنا لان الناس بعدهم مثل الخطاب حتى قلنا
والملوك القضا والاماره والانيابه لهما كما قلدها بالمشافه وعدوا في الغنا بما قالوا في كتب انما مثل
الخطاب بعد ان ثبتنا بالنسبه على ما عرفت في كتاب الناضي الى العاصي وعند عامه اهل الحديث حاجه
الى النسبه بل يكفي في ذلك خبر من المكتوب اليه خط الكاتب او بعث على ظنه صدق الرسول والمحدث في
التسميه الاولين يقول حديثي ولان لانه حديثه وشافيه بالاسماع وقل هذا معظم مدركي الجازم والكوفيين
وقول الزهري في ما ذكره سفيان وبني سعد القطابي وهو مدرك للحاكم في جامع المحدثين وعند بعض
المحدثين يقول في السهم الثاني من التسميه الاولين حديثي بل يقول اخبرني هو محمد بن عبد الله بن يحيى بن
صاحب الصحيح وهو راجع للمشرق وعند بعضهم لا يجوز في هذا التسميه ان يقول حديثي ولا اخبرني بل يقول
مدركي علمه وانا اسمع فاقربه وهو قول ابن الماركة وبني التميمي لغيره بن جليل والنسائي وغيرهم لان الحديث
لم يدره ولم يخبر بشيء ولم يلقه الا بقوله نعم والحوار عنه ان المحقق والمطول من الكلام سواء وكلمه
نعم ضمن اعاده ما في السؤال لغيره وكان هذا حديثا واخبارا في القسطنطينيه المختار لم يقول الغفرني
قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقال فيها اخبرني كما لا يجوز ان يقول حديثي لان الاخبار والحديث واحد
بل يقول كتب الي ولان او ارسل الي كذا وكذا نقول الكتاب والرساله لتساويه في ذلك لان
قال حديثي وكوران فقال اخبرني الاميرك انا يقول اخبرنا الله وانما بالكتاب الرساله
ولا نقول حديثا وكلمنا وانما ذلك خاص لموسى كما قال تعالى وكلم اسحق موسى فقلنا قال الثوري
البلخي في رساله المصنف في تنوير الاسماع وتجنيس الاجازة اذا كان الضبط والاحتياط على
وجه لا فرق بين حديثنا وحديثي واخبرنا واخبرني سواء في الحديث بل في الامرات عليه فاقربه
او مدركي علمه فاقربه عند المحققين من المصنفين والمتأخرين وطا في الروايه اثباتا واثباتا في خبرنا
وغيره في الاثبات احسب لغيره اخبرنا وخبرني للكثرة والميل في الاخبار مرة بعد اخرى في
الوجه خبرني وفي الخبر خبرنا قوله او يكون رخصه بالاسماع فهو وهو الاجازة والمناولة
الاجازة لم يقول المحدث لغيره لغيره لك ان تدرك عني هذا الكتاب الذي حديثي به فلا
ويذكر اسنادا او يقول لغيره لك لغيره عني جميع ما سمع عندك من سمعائي والمناولة
ان يعطى الشيخ كتاب سماه بيده الى المستفيد ويقول هذا الكتاب وسامع عني فلا
بعد لغيره لك لغيره عني هذا كما يوجه الاحتياط والمناولة لتأكيد الاجازة لغيره في المناولة

الكتاب الذي حديثي به

بدون الاجازة غير معتبره والاجازة بدون المناولة معتبره لغير المناولة زيادة تكلف احدتها بعض المحدثين
تأكد الاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة واحكف في الاجازة فابطلها جماعة من المحدثين و
النافعي رواية الربيع عنه وابوطاهر الدباس من اصحابنا بما حكاه محمد بن ثابت الجعفي في الظاهر
اباؤه التحدث في الاخبار عنه من غير لغيره او يخبره امامه الكذب وليس له ذلك لا لغيره لغيره في الكذب
اذا ايجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من هذه الروايه لان الفورة دعوت الى
تجوزها فان كل حديث لا يجد من يروي عنه ولا يرغب في طلبه الاسماع فاصح عند شيخه فلو لم
يجوزها لا في تعطيل السنن وانقطاع اسانيدنا فكانت الاجازة من قبيل الرخصة فكان قوله
اجز في العرف منزله قوله فاروه عني فلا يكون كذبا اليه اشرف المصنف والمحدث المجازلة ان كان
باني الكتاب الذي اجازته بروايته صلى الاجازة وحديثه الروايه لان الشهادة يصح بهذه الصفة فان
انا احد اذا وقع صحيح ما في المصنف واجز من عليه الحق واجازته ان بذلك كان صحيحا فكذلك اية الخبر
ولم يكن المجازلة عالما به فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان عما هو في التغير لا محل
له الرواية بالاتفاق ولا يصح الاجازة وان كان لا يحمل التغير لا يصح الاجازة عندما يصح عند لي
يوسف ما سألني احلافهم في كتاب الناضي الى العاصي وكتاب الرساله فان علم الشهود ما في الكتاب
سوط عندنا للصحة ادا الشهادة وليس شرط عنده قال شمس الامنة والاصح عندنا ان هذه الاجازة
لا يصح بالاتفاق لانها لا يوصف انما استحسنت هناك لاجل الضرورة فان الكتب محتملة على الاسوار
عادة ولا يريد الكاتب المكتوب اليه ليعرف عليها غيرهما والابو جدي في كتب الاخبار لان السنة
اصل الدين ومبناها على الشهادة فلا وجه للحكم لغيره على الامانة فيها بل العلم الا بغيره لغيره
لو هو عليه لم يسمع ولم يسمع لم يحوله الروايه في الاجازة التي هي دون العارة اولى وفي صحيح الاجازة
بدون العلم رفع للاسناد فان الناس متباينون بالعلم والعلم وحمل المساق فلو حوت الاجازة
بدون العلم لرعب الناس عن العلم اعتمادا على صحة الروايه بدونه وفيه فتح باب المقصر والبدعة
اذا سئل عن السلف من هذه الاجازة لم يكون لما روي عن السلف اهم احضروا الصديقان مجلسا
كان ذلك على وجه التبرك فانهم قوم لا يشق عليهم لا على ان طرس نعمه المحرم ذكر الحافظ ابو عمرو
والدمشقي في كتاب معرزة علم الحديث لغيره الاجازة انواع اولها ان يجز لغيره في معنى مثل لم يقول
لغيره لك الكتاب العلاء في اعلى انواع الاجازة والثاني ان يجز لغيره في غير معنى مثل لم يقول
لغيره لك جميع سمعائي ومرواني والثالث ان يجز لغيره في وصف العموم مثل لم يقول
لغيره للمسلمين او لكل احد او لغيره في رعا في وقد يكلم المتأخرون عن حوزة اصل الاجازة في حوزة
وعدم حوزة والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل لم يقول لغيره لغيره من جوار الدمشقي
وقد استركت جماعه في هذا الاسم والنسب او يقول لغيره لغيره لغيره عني كتاب السفر
فمنه الاجازة فاصحها كاس الاجازة للمحدث مثل لم يقول لغيره لغيره وقد حوزة قوم لان

جميع

ما

يشهد

الاحارة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم احوالها في علم الاحاد ولا يصح الاخبار للمعذور وكذا
الاحاد وهذا ايضا بوجوب بطلان الاحاد للظن الصغير الذي لا يصح سماعه وسلبه ابو الطيب
الطبري عن الاحاد له قال يصح للعادل وغيره وعلى كتماننا شيوخنا يجوزون الاطال الغيب عنهم
حرصا على توسيع السبيل للبقاء الاسناد والسادس اجاره ما لم يسمعه المحرور له المحاراة اذا
يحمل المجيز بعد ذلك الصحيح عدم اجواز السماع اجازة المجازيل لم يزل يقول اجزى لك المجاز اني الصحيح
ان ذلك ما ينزى المستحب في الاحاد ان يقول عند الرواية اجاز لي وهو الغيبة ويجوز ان يقول
اخبرني اخبرني رخصة لوجود الخطاب والمخافة في الاجازة بخلاف الرسالة اذا الخطاب
لم يوجد فيها اصلا الا ان ما ذكرنا من رخصة القواة وكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو محذور الفاضل
ابن زيد وادعى ما ذكره سبيل الله ان الاصول ان يقول اجاز لي ويجوز ان يقول لا اخبرني لا
ينبغي لم يقول حدثني فان ذلك يخص السماع ولم يوجد وذهب المحققون وعامة الاصوليين
الى سماع هواز حدثني اخبرني مطلقا لا شعاعا بصريح نطق الشيخ وهما غير نطق كذب خلاف
المعتد بحدثي واخبرني اجازة فانه محذور وعند البعض لا يجوز المعتمد احساطا واعلم انه لا محل
للرواية ايضا بالسماع لمن جلس مجلس السماع وهو شغل عنه ينظر في كتاب غيره الذي يقرأ او يخط
بقلم او تعرض عنه بالهوا او يغفل عنه بغيره وكذا لا يثبت له الامانة ولا يقوم الحجة بمثل ولا يثبت
الاسناد كخبر الامانة من ضرورة فانه عفو وصاحبه معذور وذكر ابو الوفا في رسالته لرسالة عبد
رسول الله عليه السلام ثمان عظيم ولا يقبأ منه حصة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام وقد
رايت من مشايخي من لا يستحي من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانسباط والكلام مثلا
محضه كتب الحديث وفي مجلس الحديث فهذا هو الطبع الموضعية فان من يجازف ويستحي بهذا الامر
لا يسمع منه حديث رسول الله عليه السلام ولا من يكون مكثرا امهزارا صاحب هذيان وغيره فحش
وانما يسمع من شيخ صالح عفيف متقون لا يتأخرون عن الكلام محاذير الجحيم والجماعات ويعرف الصواب
من الخطا ويخبر بوابه على خطايه واذا اخطا وثبت عليه رجع الى الصواب لا يدعي انه كذا سمع
دفعنا عن نفسه وذكر ابو عمر الدمشقي لزم اعسار مجموع ما ذكره اهل الحديث في الشر وط
في رواية الحديث ومما علة قد نعتد بالوفاء في هذا الزمان فلمنع من الشذو ما حصل
به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة والاسانيد المحاذرة من انقطاع سبلها
لثقت في اهل الحديث يكونون سلا بالغا قلة ولا يظهرون ظاهرا بالفسق والسفك في ضيقه
بوجود سماعه مثبتا بخط غيرهم من اصحاب موافق لاصح نسخة تولى وطرف الخطوط
طرفا الخطوط بوعان غلبة ووجه في الغيبة لم يخط المسجوع من وقت السماع والفهم الى
دول لا دار وهو مذهب الحنفية في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته وهو
طريق رسول الله عليه السلام مما بينه للناس والرحمة ان يعمد الكتاب فان نظريه وتذكر به

الكتاب

ايضا

ما كان

ما كان

ما كان سموا عاصرا كان حفظ من قبل السماع لا اول لا دار فهو حجة وبحال ان يروى سواء كان خطا او خطا رجل
معروف ويجوز لان المذكور من قبل الخط والبيان الواثق بالذکر معقول لا يمكن الاحتراز عنه اذا الانسان
يجهل عليه وانما كان دوام الخط لرسول الله عليه القوة تدور عليه وان كان مقصورا في حقه بدليل الاستثنا
في ذلك فانه مذكور فلا تنسب الا ما شأ الله ان ينسخ فيزيل جعظ عن المأوب وبعد النسيان النطوي في الكتاب
طريق المذكر والتدول اما كان عليه الخط فاذا اعاد كما كان فالرواية عن خطه تاييم فان كان ذلك الخط لم
يذكره شيئا بعد ان جعظه لا محل له الرواية لان الخط وضع للذكر للنك كالمراة للغير فلا عبرة للمراة اذا لم يبر
الراعي حجه فذكر الما عبر للكاتب اذا لم يترك الثالث علما وعنده طوك ان في حجة الرواية وحك العمل بها لان الصحا
كاوايعون على كتب النبي عليه السلام لم يحكم به له من حرم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب لهم بل يلو الاجل الخط
في انه منسوب لرسول الله عليه السلام لا يجوز من غيرهم اما تحقيق الاعتماد وعدمه على الخط في بنية واضح فهاجر الما
في خريطة سبلا مكنو بالخط ولم تذكر الحادثة وفي رواية الحديث وفي العمل بان يري ان اهد خطه الصك لا يكر
الحادثة فقال ليو حصة في المصنوع كلها لا يجوز ان يعمد على الخط ما لم يترك الحادثة لان الخط شبه الخط فلا يستفاد
العلم بصورة الخط من ذلك وعن لي يوسف في نسخة السبيل رواة الحديث يجوز ان يعمد على الخط ولا يجوز في الصك وعن
محرره ان العمل بالخط في الفضول كلها معاد هب اليه من رخصة تيسر على الناس ثم هذه على انواع ما يكون خطه موثوقا بغيره
او يخط رجل معروف ثقة موثق سده او يخط معروف غير موثوق بغيره او ما يكون خطه مجهول اما ليو يوسف
فقد عمل به في السبيل اذا كان في يده او يدا يمينه للامن عن التزوير سواء كان خطه او خط رجل معروف لان القاضي
لكم اشغال الاعوان يخط كل جاد وكما في الاحاديث وعلم اذا كان في يده او في يدا يمينه لامن عن التزوير لان التبدل فيه
غير متعارف فلو شوطنا التذكر لصحة الرواية لا محالة اذ لا يعطيك الاحاديث وان لم يكن السبيل يد القاضي
ملا على العمل لان التزوير منه غالب لما يثبت عليه من المظالم والخصومات بخلاف الحديث فان العمل به جاز
وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا ما مونا عن التبدل والاعطاف في غالب الاحاد لانه من امور الدين ولا يعود
بتغيير نفع الامن يغير كان الخطا بيد من مثل المحفوظ سده فاما في الصك ملا على العمل به غير مذكور لا يكون
في يد الحكم ملا يبع الامن منه عن الغش والتزوير حتى اذا كان في يد اهل السبيل وكذا قولهم في الامن
الصك فانه حوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم ان المكتوب خطه على وجه ولم يبق منه شبهه اسمسا ناسعه
للامر على الناس واما اذا وجد حديثا خطا به وهو معلوم او يخط رجل معروف موثق به فانه يجوز له ان يقول حديث
خطا لي ولا يشره لا يرد على ذلك اما اذا كان الخط مجهولا فان كان مفردا فذلك باطل ولا يكون مضمونا للجماعة
لا يوهو التزوير في سبيله والنسبة بامس مع التعريف بها فان ذكر اسم الله عليه وجهه يكون كالمعروف في
وطرف الادب وان كان ايضا عزيمة ورخصة بالعمد لم يمسك باللفظ المسجوع ويروي على الوجه الذي يسمع به خطه
وعنه والرحمة لم يروى بغيره معنى ما فهمه سماعه ما حار عن عامه العلماني بعض الصور وقال بعض اهل
الحديث لا يجوز نقله بالمعنى حال وهو مذهبهم من غير يمين وجماعة الثابتين وهو اختيار الرازي صاحبنا
ونقله من ابيه اللغة لعله علمه نظر الله امرا سمع من اهل القواعد اذا اهاكا سمعها فربما جمل في غير غيبته

خلاف ستم اي لا يملك من مراد ابن الجوزي لا يجب ذلك جرحا في الحديث لظهور ذلك كان
مذهبهم وانه قول ذلك بالحديث ورجح الله احسانا للظن به وكذلك لظهور المخرج لان الحديث حجة
في الاصل وقيل ان مقتضى قوله في العمل بالاصح لا يمكن ان كان قبل الرواية وكذلك لم يكن بعد
الرواية ولم يكن خلافا بين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه او شتركا او بمعنى المشترك فعمل بالاصح
لان العمل بالحديث وبنائه لا يستقيم ظاهرا الحديث في الجملة المعاني لانه قد اورد له لا يمكن جرحه في غير وجه
علم المامان المتطوفه بان اتفق لوجه وحظا غه وان كان العمل بعد الرواية او بلوغه اياه وذلك
خلاف متين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافا ان كان حقا بان خلاف للوقوف على شئ
او ليس ثابت وهو الظاهر من حاله وقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ وما ليس ثابت سابق العمل
وان كان خلافا اطلاقا خالف لقلة المبطلات والتهافت بالحديث او لغيره او لشيء ففقد
سقطت بذلك روايته لانه ظاهرا لم يكن عدلا او كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول روايته
مثلا حديث اي هو مروي انه عليه السلام قال نزل الانبياء من ذلوع الكلب سبحانه من فوقه انه
يطهر الغسل فلا ما ينسقط العمل ما روى وعمل على انه عرف انتساخته او علم ان مراد النبي عليه السلام
الندب فيما وراء الثالث ومثال الحديث الذي عمل الراوي بعض مملاته ما روى عن ابن عباس
على النبي عليه السلام انه قال من بدل دينه فاقلبوه فكل من يتناول الرجال والنساء قد خصه الراوي بالرجال
على ما روى ابو حنيفة باسناد عزي عن ابن عباس انه قال لا تقبل المرتدة فلم يعمل الى ان يخصصه
لان تخصيصه ليس بحجة على غيره وهذا هو الوجه الثالث ورابعها وهو الاستنتاج عن العمل بالحديث
وهو بمنزلة العمل بخلافه حتى يخرج الحديث عن المحقق لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرم كمال العمل
بخلافه وحرم ولما بالاستنتاج عن العمل هو لترك العمل بالاصح مما وجبه الحديث ولا بما خالفه
من الانفعال الظاهرة كما اذا لم تشغل بالصلوة في وقت الصلوة ولا بشئ آخر حتى يضي الوقت
كان هذا استنتاجا لا عملا بخلافه ولو اكل في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان في التحقيق
كلها واحد لان البرك فعل لا اشتغال بفعل آخر مثاله حديث ابن عمر انه قال كان يرفع يديه
عند الركوع وعند رفع اليدين من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر سنين
فلم ارفع يديه الا في تكبيرة الاغتسال فتركه ذلك على انه عرف انتساخته واما النوع الثاني
من الطعن وهو الذي لمحقته من قبل غير راويه فهو قسمان احدهما طعن الصحابة والماني طعن
ايم الحديث اما طعن الصحابة فعمل حمير اما لترك كون الحديث الذي طعن فيه من جنس ما
يجل الخفاء على الطاعن او لافعل الصحابة فيما لا يحتمل لانه يوجب الطعن وذلك مثل حديث
عبادة بن الصامت انه علمه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وهذا الحديث يشترك
الشافعي في جعل النفي الى موضع بينه وبين موضع الرائي مده سفر تمام الحديث ولم
يعمل علما وانه لان عمر رضي الله عنه نفي رجلا فمحق بالروى مرتدا فحلف لترك النفي

لعدا فلو كان النفي حذاما حلف لان احد لا يتوكل بالاعتداد فخرنا لذلك بطريق السياسة
والمصلحة وقال على رضي كني بالنفي فتنة ولو كان النفي حذاما سماء فتنة وقد علمنا ان الحديث
لا يخفى عليهم لان اقامة الحديث مقفون الى الامة وسبي على الشهرة وجرو على من ايم الحديث فيبعد لترك
نفي الحديث عليهم ولم يملحها مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح فذلك فتوهم خلافه
على انتساخته ومثال الحديث الذي عجز عن جنس ما يحتمل الخفاء ما روى في خبر الراوي حديث العنقة
في الصلوة والحديث معروف فروي اي موسى الاشعري انه لم يعمل بحديث التهمة وذلك لوجوب
جرحا في الحديث لتركه عنه لان ما رواه ريد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على الترمذي فذلك لم
يعمل على ان لا يتم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر على في العالم رواه هذا الحديث سند اوسلا عن اي
موسى كذا في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات ترك العمل به فالظاهر لتركه لكونه غير ثابت
وثانيها طعن ايم الحديث فانه لا يتقبل بينهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكرو فلا
منزول الحديث وداهد الحديث او جرح اولس بعدك غير لترك كرس الطعن وهو مذهب عامة
العقلاء والمحدثين ذهب القاضي الباقلاني وجماعة ايم الحديث الى انه مقبول لان الخارج لتركه لم يكن
بصير باسباب الجرح فلا يصلح للتركة وان كان بصيراتها لا معنى لاشترط بيان السبب اذا الغالب
مع عدالة وبصيرة انه ما الصبر الا وهو صادق فيه الا يري لترك التعديل المطلق مقبول فكلنا الجرح
المطلق وجه القام ان العدالة ماسة لكل مسلم عاقل خصوصا في العرون الملائمة فلا تترك الظاهر
بما جرح المبهم لان الخارج ربما اعتد بالاصح سيما للجرح جارحان ان تركت صغيرة من غير صراحة
او شوب البند معتقدا باخيه ولعل الشرح كذلك فحجه بناء عليه فلا بد من بيانه بخلاف التعديل
لان اسبابه لا ينضبط ولا معنى للتكليف يذكرها وتوهم الغالب انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله
غير سلم الجواز لتركه لا يعرف ذلك واما الطعن المغيرتهم بوعان ما يصلح طعنا وما لا يصلح واما الذي
يصلح اما ان يكون مجتهدا او مستفتا عليه فان كان مجتهدا فانه لا يتقبل الطعن بالارسال سرب
النبي لم يعتقده باخيه وان كان مستفتا عليه ولكن الطاعن معروف بالمعصية والعداوة في
فلا يتقبل ايضا لان الظاهر من التعصب تحمله عليه ولو كان الطاعن معروفا بالعدالة والنصيحة
والاقتان قبل وجوه ذلك الطعن كثيرا وقد مر بعضها مما تقدم من عمل الراوي بخلافه وانكاره
وغنها واما الطعن بما لا يصلح فنشك الطعن بالتدليس والتليبس وكفى الدوا وكثرة المستراح
وهذه السنن وعدم الاعساد بالرواية واستلثار رسائل الفتنة التدليس لانه كما ان عيب السعة
عن المشرك وفي اصطلاحهم كتمان انتطاع او خلائق اسناد الحديث بايراد لفظ يوجب الاتصال
والصحة مثل لتركه حديثي فلا ان عز لان ولا يقول مال حديثي بلان وسموه عنفة فقد عُدَّ
بعضهم لترك الاسناد المعنع من قبيل المرسل المستقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح لترك
هذا ليس بجرح لانه توهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليست بجرح شبهة اولى

باسباب الجرح

انا الملوك هولاء لكن عن راوي الاصل هو المروي عنه ولم يذكر اسمه الذي عرف الذي لم ينسبه الى ابيه
وقيلته مثل رواه سفيان بن عيينة عن ابي جعفر عن ابي جعفر عن ابي جعفر عن ابي جعفر
لان قوله ابو جعفر عن ابي جعفر عن ابي جعفر عن ابي جعفر عن ابي جعفر عن ابي جعفر
وهو الكلي في كونه فهوها انه ابو جعفر الخديري الكلي بنهم بانه روى تنسيق كل آية عن النبي عليه السلام
ويسمى زائدا الكلي هذا لا يصح جرحا لان الكناية عن المروي عنه تجعله لا يكون صيانة عن الطعن الماثل
فيه وجعل لا يكون صيانة للطعن وهو السامع عن الوقف في الغيبة والمذمة على ان يكون المروي عنه
مطعون في بعض رواياته بسبب لا يمنع قبول روايته فمما سوى ذلك كالكلي وامثاله لعدالة مع
انه لا يفتي حال سفيان الثوري في الفقه والعدالة والاثقان وانما يصح الكناية عن المروي عنه
جرحا في الراوي اذا استفسر الراوي عن المروي عنه فلم ينسبه واما كلف الرواية هو حثها على
العدو وعلى ما روى عن شعبه الجراح انه قيل لم تركت حديث فلان قال رايته يركض على برد و
ولا يصح جرحا ايضا لان ذلك من اسباب الجهاد اذ هو من جنس السباق بالجل الذي هو مندوب
في الشروع واما احكامه السن وهو الصغر عند التحمل كما شرط بعض اصحاب الحديث الباطل عند
العمل والاداء جميعا فلا يوجب جرحا ايضا بعد ان ثبت الاتقان عند العمل والاداء والعدالة
عند الرواية مع ما مر من شواهد الراوي الا ترى ان روايته من عباس بن رافع لصغره لم يسقط واما
عدم الاعتداد بالرواية فلا يوجب جرحا ايضا لان المعتمد هو الاتقان وتما يكون اتقان في كل
اعداد اكثر من الذي اعتاده الا ترى ان الصدوق رضي الله عنه ما اعتاد الرواية ولا ينظر في ذلك
طعن في حديثه وقيل النبي عليه السلام في الاعراب بروية هلال رمضان ولم يكن اعتاد الرواية واما
الاستكثار من مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في حقه في يوسف بن ابي كان اما ما حافظا الا
انه اشتغل بالفقه ولما اشتغل به وصرف همهته الى ذلك لا بد من لزوم حفظه في حفظ الحديث
ولا يصح جرحا ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الدهن في استدلاله به على حسن ضبط
والاعيان فكيف يصح جرحا فيه **مل** قوله وقد منع المعارض الى الحق اعلم ان الحق الشريعة
الى سبق ذكرها من الكتاب السنة لا يقع المعارض بينها حقيقة لان ذلك امارات العجز
واسه تعالى تعالى عن العجز واما منع المعارض بالنسبة اليها لعلنا بالتأخير والمنسوخ فان
اخذما لا بد ان يكون متدينا فكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف المتأخر لم يكن التمييز
من المتقدم والمتأخر منع المعارض ظاهرا فيما بيننا فلا جرم احتج الى بان المعارض
وما يتعلق بها فنقول المعارض لغز هي الممانعة على سبيل المتأخر بما لا عرض في كذا التي
استقبلني فنحن مما قصدته وسمى السحاب عارضا لمنعة صورة الشمس وجوارضا
وفي اصطلاح الاصولين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما
فان المتأخر والمدان لا يحمق من العوى والصعف ولا عند امكان الجمع بين المعارض

وهو الحسن البصري وغيره النفع وهو

لا يحمق الا بوجه المحكوم والمحكوم عليه لان عندنا برأيهما لا يحمق المعارض وسدح بما ذكرنا
باسطو من وجه الزمان والمكان والاضافة والقوة والتعلل والوسط على ما عرف في موضعه
والمراد بالركن ما يسمونه المعارض وهو مجموع اجزائها قولهم وكلها اي حكم المعارض بين
الآيتين كما اذا ورد نصان متعارضان ولم يعرف المتأخر ولا يمكن الجمع بينهما فيقط حكمها لتعذر
العمل بها او احدهما عننا اذ لا يمكن التوجه بالامح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود
الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجوز العمل بما يمكن ان يمتنع واد اتساقا وجب المصير الى دليل
الى السنة لوجودها الا الى احوال الصحابة والقياس ان كان من السنين وجب المصير الى ما بعد
السنة عما يمكن به اثبات الحكم من احوال الصحابة او القياس على الترتيب في الجمع عند من جواز
تعدد الصحابي مطلقا فيما يدر بالقياس وفيما لا يدر به مثل ابي عبد الله روى عن جده المصنف
الى احوالهم فان لم يوجد فالقياس عند من لا يوجب تعدد الصحابي مطلقا بل الذي في حب
المصير الى ما ترجح عند من القياس قول الصحابي ثم قول المصنف او القياس في كل حكمها يعرف
بالتأمل قوله وعند العجوة العجوة عن الدليل بان لم يوجد بعد ما دلت على العمل به يجب
معرفة الاصول اي العمل بالاصل في سور التحريم على ما سنين في نظر القواعد من بين الآيتين
وله تعالى فاقوا اما ينسمون القرآن وقوله تعالى واذروه القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان
الاول بعونه يجب القراءة على المعتدك لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبذلك له
السباق والسبق الثاني ينبغي وجوبها عند الانصاة لا يمكن مع القراءة وانه ورد في العروة
في الصلوة عند علمه اهل التفسير فتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله علم من كان له امام
فقراءة الامام قراءة له وقوله علم في الحديث المعروف واد اترافا فنصوا ولا تغار فيها قوله علم
لا صلوة الا اتفاقا كما لا يمكن في نفسه قد يرد به في الفضيلة وبغير المعارض من السن ما روى
النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم في صلوة الكسوف كما يصابون وكفى عجزا عما روى عنه انه
صلى الصلوة ركعتين بربع ركعات واربعة سجودات متعارضان فيصار الى القياس وهو الاعتناء بارساء
الصلوات قوله كذا في سور التحريم بيان المعارض فيمن وجب احدهما ان الاخبار متعارضة
في اباحة لحمه وحرمة فان عبد الله بن ابي روى انه علمه حرم لحم الحمار اهله يوم خيبر وروى
غالب من ائمه علمه اباحها فوجب ذلك استنباطها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سورة لان
لهاية متولدة منه ووجه حكمه واعترض عليه فان المعارض عند مسلم لا يبرح الحرم على المبيع حيث
حكمه بحرمه لحمه فينبغي ان ينسب بحاسه سورة ايضا كما حكمه بحاسه سورة الضبع مع معارض اخبار
الحمل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واحسب بان المرجح من الاحتياط في حق
الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين الرار والمالي ما ذكره
شمس الاعية البيهقي في الاخبار متعارضة في طهارة السور وحاسه فان جازا روى ان النبي

الدليل
آخر بعد ما تم كان المعارض
بين الآيتين وجب المصير

سئل ان تقولوا ما افضل من هذا قال نعم وهذا نص على انه ظاهر في ان الله عليه من المحرم المحرم
الاصلي فانها وجب هذا يدل على ان السور الخمس في حقها وجب ان يكون ذلك في كل واحد من
راج على الدلالة وقد عارضنا الاشارة الى اننا فان ابن عمر كان يكره التوضي لسور الاحزاب والبراء
وسور البقرة وجب ابن عباس كان يقول ان الحارث بن اعين قال في قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر
الناس شاهدان السور وان اعتبر بالعرف سمي لئلا يكون ظاهرا في ظاهر الرواية وان اعتبر بالبين
سمي لئلا يكون محسنا لان البين يخرج في اصح روايتين او سأل لا يصح الناس شاهدان لانه لا يمكن الحاشية
سور الكلب في الخامسة تجعل حرمه الميم لوجود اصل الميم في الضرر في الحارث الموجب للطهارة سورة فانه
يربط في الضرر والافسنة ويشتر من الاواني دون الكلب لا يمكن الحاشية سورة الهمزة في الطهارة بعله الطوف
لان الضرر فيه دونها في الهمزة لانه لا يدخل المضائق التي يجهلها الهمزة فلو انسا الخامسة او الطهارة
لكان اثباتا من غير علم جامع من الاصل والفرع فكان نصبا لحكم الشروع ابتداء وذلك لا يجوز فثبت
الناس لا يصح شاهدان في المعارض والاستثناء وصار مكملا فيجب تقربا لاصول وهو انما يتكلم في
فلا يتجسس ما كان طاهرا ولا يظهره ما كان محسنا لان الطهارة والكلمة عرفية بانه مقين ولا نزول بالثبوت
بل ذلك صميم الميم لانه لا يحصل الطهارة بغيره لا في الاعمال لما يجب بغير الاصول وقد عرف الما طاهرا وظهورا
سمن لونه ان يبع كذلك لا يوزن واحد منهما بالسك لا تأتول من ضروره بتقريب الاصول رد الى صفة
الظهورية عن الماء لانه لو ثبت لوزن الحديث الكلمة به اذ لا معنى للظهورية في عرف الفقهاء الا ان
اراد الحديث والكلمة ولو قلنا نزلوا اليها لا يكون هذا من اصول بل يكون عينا باجدا الاصلين
واحدان الاخر فيجب القول بوزن الطهارة واعني به وقوع السك فيها لا انها رالت الكلبة
بدل ذلك وجب صميم الميم قوله لان معنى به الجهاد ذكرني لليسوط ان سور الاحزاب مسكوك وكان
ابو طاهر الدباس سكر هذه العبارة ونقول لا يجوز ان يكون الشكر في احكام السور فقال السج
لن المراد انه مسكوك في الحقيقة وانه شروح مشكلا حصة بل سمي مكملا لما قلنا من عارض الادلة
وهو صميم الميم احسنا طالا لان معنى هذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو
موجب الاستعمال واسما الخامسة وضع الميم على ما سألنا قوله واقا اذ وقع المعارض
من القياسين الى اخر اذ عارض القياسان لم يسط العمل بهما كما استطعنا النص
مالمعارض بل عمل المجتهد بايمنا شيا بهتادة قلنا اي التحريم لا لوقولنا بالساق فلو يودي
ذلك الى العمل بلا دليل لا يجر وضطر الى معرفة حكم الحاشية ولا يمكن ذلك الا بدليل وليس بعد
القياس دليل سوى ترجيح اليه مضطرا الى العمل بالثبوت كالحال الذي هو لئلا يبدل واحد
القياسين حق عبد الله وحجة تقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد اذ اخطأ
فكان العمل باحدهما ادلى من نسا فظهما والعمل كالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين
لان احدهما وهو المستوعف منهما لم يبق حجة اصلا ودرست عليها دليل سوى مرجع اليه في معرفة الحكم

كالعرف

فلا ضروره في برك الدليل الشدي والعلم بالسبحه اصلا ولا سأل لما كان كل واحد من القياسين حجة
في العمل به وجب لزمحار ايمنا شيا من غير حجة كما في احسان ما منع به الكيفية لا سأل كل واحد من
حق العمل لكن كلاهما السبحه في حق ايمنا الحاشية لان الحق عند الله تعالى واحد القياس لا يدل عليه من كل وجه
ولذلك المؤمنين نور يدرك به ما هو باطن لانه لم يعل عليه كما قال علم البعوا ولما وجب العمل به من وجه دول حكم
فيه رايه ويعلم بهتادة قلنا لئلا يخرج جانب العمل كذا في شرح القويم لغير الاسلام وهذا عندنا وعند المشافعي
يعمل بايمنا شيا ولذا صار له في مسئلة واحدة قولان والاقوال واما الروايتان رويتا عن اصحابنا في مسئلة واحدة
فانما كانت في وقتين فاحدهما والاخرى فاسدة ولكن لم يعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله
يرواين من خلفين فانه علم السلام قد قالهما في زمانين ولكن لم يعرف الا في من الاجرة والقواسم بالسر
نظرا للقب نور يبع فيه وماله اذا كان مع المسافر لئلا يحد ما طاهر والاخر نجس لا يعرف الطاهر
من النجس فانه يحرم للمسافر لا يحرم للوضوء بل يسم لان التراب طهر عند العجم عن استعمال الماء
الطاهر وقد حقق العجم بالمعارض فلم ينع الضرر الى التحريم فلم يحرم العمل به بل وجب المصدر
الخلف وهو السيم وفي حق المسافر لا يجدد لا المصير اليه في محصل مقصوده فله لزم نصرا الحاشية
الضرر في حق السرب ولو كان معه ما طاهر وحسن لا يوجب معه غير ما تحريم المحرم الضرر فانه لو ترك
لبسهما لا يجدد لئلا يخرجه بغيره وفي حق السرب والخالص عن المعارضه اعلم ان الخلف عن المعارضه
على حجة اوجه بالاستقراء الاول من قبل الحجة بان لا يبعد لاي لاساواة بينهما مثل الحكم بعارضه
الجهل والمشتابه فان قوله تعالى ليس كمثل شي حكم في بني الماله ولا عارضه قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى لانه مشتابه به لا يتفاد ركن المعارضه وهو المساواة ومثل الكتاب المشهور من السنة مثل قوله
تعالى فاقراد اما ليس من القرآن لا عارضه قوله تعالى لا صلوة الا نكاح الكتاب مثل قوله تعالى البينة على
من ادعى واليمين على من انكر لا عارضه خبر الغضا بشاهد ومن لاساواة الماداه واسئلة هذا كثر
لا يحصى الثاني من قبل بان الحكم الثابت باحدهما غير البات الاخرى اذ من شروط المعارضه اتحاد الحكم
للمحقق التام فاذ اختلف الحكم على الجمع بينهما فلا يحقق المعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة
لا تأخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن تأخذكم بما كسبت ولونكم فانه يوجب المواجهة لكل من مكسوبة
بالقلب اي مقصوده سواء كانت مقصوده اذ لا يتحقق المواجهة في الغيوس وقوله جل ذكره في سورة
المائدة لا تأخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن تأخذكم بما كسبت ولونكم فانه يوجب المواجهة
في الغيوس لان الايمان على نوعين مقصوده فيها موازنة ولغو لا موازنة فيها والاية يثبت لبيان
المواجهة في المعقود ونفيها عن اللغو والغوس ليست لمعقودة فكانت لغوا في حق المواجهة اذ اللغو
اسم لكلام لا فائدة فيها وليس في الغيوس فائدة اليقين المشروعة لانها شرط لتحقيق العقد والصدق
ولا يصور ذلك في الغيوس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا غير من حيث انه لم ينفق حكمه كسبح الح
فكانت الغيوس اظلمة في عموم قوله تعالى لا تأخذكم الله باللغو في ايمانكم واذا كان كذلك تحققت

الحكم

في كل واحد من القياسين حجة في العمل به

صحة

المعارض من الحسن بحسب حق العوض فتخلص عن بيان اختلاف الحكم بان قال المواجهة المذكورة
في قوله ولكن بواحدكم فأكسب قلوبكم مطعنه والمطلوب تنصرف الى الكمال ما كان المراد المواخذة
في الاخرة لانها هي الكمال فان الاخرة خلقت للجزاء فانما الدنيا مقدم واحد فيها لاحتياطها ويضع على العالم
استدراجا والمواخذة في الدنيا لم يشرع الا باسباب ثلثها ضرر لم يكون زواجا عنها كلها فلا
يخص المواخذة لحياته تعالى وانما يخص في الاخرة فكانت هي الكملة والمواخذة المنفية المائدة
هي المواخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى فكفارته فيكون الحكم الذي انبثت لصد النصير
عنه الحكم الذي تنفيه الاخر فلم يحد محل البغي الاسات فبطل التذرع ولا يصح لزوم العمل ببعض
البعض كما فعل السانعي به فانه جعل العقد على عقد البطل هو القصد كقول الشاعر عتدت على قلمي
ما نكمت الهوى جعل المواخذة المذكورة في البقرة على المواخذة المنقولة في المائدة فيكون العوض على هذا
الماوراء الخلة في العقد لا في اللغو فصح فيها الكفارة لان فيه سلبا فائدة الضرر لان في جعل لصدما
على الاخر تكرر اوجاج كلام الشارع على الافادة ما يمكن اولى من جعله على الافادة مع ان فيه عدا
لوعن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد وبطلان شرط في الحجب والحكم بالآخر والعقد
الشرعي سمي عند المأتمه عز ارتباط احد الكلامين بالآخر اوارتباط الكلام محل الحكم ان كان
الكلام واحدا وعزمت القلب لا يرتبط بشئ لانها لا يوجب حكما فاطلاق اسم العقد عليه كان مجازا
لما انما سبب العقد الا بركي لئلا لا يترتب بالتشديد كما فرتت بالحنف والتشديد لا يترك
عند القلب اصلا وكان حله في التوقف على ما وافق العواذ الاخرى وفي رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة
اولى من جعلها على التصديق والمال في من قبل الحال بان يحل لصدما على حاله والاخرى على حاله
كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد بالحنف ومنهما معارض ظاهر فان القراءة بالتخفيف
تستحق حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحنف او على ما دونه لان الظاهر
عمارة عن انقطاع الدم مثال طهرت المرأة اذ اخرجت عن حصتها والقراءة بالتشديد تقتضي ان
لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر المدة او على ما دونه كما ذهب
المعظمون بجاهد وزفر والافني به لان الظاهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان
حتى للغة وببر امتداد الشئ الى غاية وببر امتضاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهر لكن يرفع
باختلاف الجاهلين بان يحل القراءة بالحنف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع سبب لعدم اكمال
العود ولا يجوز تراخي الحمة الى الاغتسال للزوم جعل الظاهر حجة وبطلان التقدير الشرعي وحل
النزاع بالتشديد على ما دون كذا المدة لان في هذه الحالة لا يستلزم الانقطاع بيقين بل احتمال عوده
الدم فلا بد من موكر جانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضى وقت طهارة وقد
اقامت الصحابة للاغتسال مقام الانقطاع فان النبي ذكر انه لم يشرع من اصحاب رسول الله
ما لو ان المرأة اذا كانت امامها دون العصر لا يحل لزوجها ان يقدحها حتى يغسلها واذا

لها

جلتها على ما ذكرنا من كمالين اشطع التعارض لا سال قوله تعالى فاذا تطهرن في الغزلتين ياتي هذا التوفيق
لا يوجب الاغتسال في جميع الاحوال لو كان كما زعمتم سفي لم ينع في فراغ الحنف فاذا طهرن كذا
نقول لما بينا ان باجر حق الزوج للاغتسال في الاستطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من العناد ويحل قوله
يطهرن في قوله الحنف على طهرن فان تنقل قد يحسب معنى فعل من غير لزوم على صفة كسبت معنى ان وكما
سال في صفات الله تعالى تعظيم ولا يرا به صفة تكون باحداث الفعل الله اشار في السلام هو احد
راذه وقد نقل من طائفة ومحامد لم يخفاه نوصان اي صون اهلا المصاهرة كذا في عن المعاني والكرام
من مثل اختلاف الزمان صريح القول تعالى واذ لك الاحمال اجمل من الآية نزلت هذه الآية بعد التي في سورة البقرة
وهي قوله والذين يتوفون منكم الآية فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها قال على بن
نعمان بعد الاجلس اي يطول العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فجمع بينهما احتياطا وقال
ابن سعد رضي الله عنه تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهله ان سورة النساء القصص نزلت بعد التي
في سورة البقرة فاحتج به على من لم ينكره على قنينة كان معدودا فيما بينهم ان المتأخر ناسخ لما تقدم فلا
معنى الجمع بينهما وهذا الوجه راجع الى استنا شرط التعارض المباهله فاعلم من البهله بضم الباء وفتحها
وهي اللعنة وروى لا عنته والخامس من قبل اختلاف الزمان دلالة كالحاظ مع المبيع اذا اجتمعا فان
الحاظ جعل لغيرنا ناسخا للمبيع ونقل عن ابن ابيان وابي هاشم انهما طرحا ان ويرجع المجتهد الى غيرهما
من الادلة كالغزقي اذ لم يعلم تقدم بعضهم على البعض وعندنا مرجح الحرم لقوله عليهم ما اجمع الخلال الحرم
الآية قد غلبت احكام الاحلال لما روي عن عمر بن الخطاب في الخطين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهم آية والتحريم
اولى ولم يزل لهما متاخرا ناسخا بيقين اذ لو كان في زمان واحد لكانتا قضيت نسبة النكاح فصح
الى الشارع لا يجوز ثم لو كان الحاظ فتقدمنا تكرر النسخ ولو كان المبيع متقدما لا يكره فكان
المتيقن وهو المبيع مرة اولى من الاخذ بالكرار الذي فيه احتمال اولان الحاظ ناسخا بيقين تقدم
اذا خولاه اما ناسخا للاباحة الاصلية او للاباحة العارضة والمبيع محتمل لانه ان تقدم كان مقورا
للاباحة الاصلية لانا سنا فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحمك وهذا قول
بعض العلماء هو اكثر اصحابنا واكثر اصحاب النافعي لانه لا يباح اصله الا في الاشياء كالاشياء التي في
في كتاب الاكراه ظاهر على طريق الاصل فيها التوقف وهو من هذا الشعر وعامة اهل الحديث
ظاهر لان الامامة كانت ظاهرة في زمان الفترة في الناس وذلك باق الى ان ثبت الدليل الموجب
الحمة في شريعتنا وعلى طريق الاصل فيها المحظور وهو من هذا اصحابنا وبعض اصحاب النافعي
يعتبره فسادا ظاهرا ايضا لان في تأخر الخط بثلث النسخ والصحيح ان هذا الخلاف بالنسبة
الى زمان الفترة مثال اجتماع الحاظ مع المبيع لما روي لغير النبي علم حرم الضمير وروى انه
امامه وما روى انه حرم النحر الاهله وروى انه امامه وما روى انه امامه الضمير وروى انه
بنى عن اكل الضمير فانما جعل الحاظ ناسخا في هذا كله قوله والمثبت اولى من الباقي

الاخره المثبت هو الذي يثبت ما عارضه والثاني هو الذي ينفي العارضين في الاموال الاولى فاذا عارض نصا
 اخرهما مثبتا لا يخفى ان ترجح المثبت عند الكرخ واصحاب السامعي لان المثبت يخرج عن حقيقة والثاني
 اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجراح لانه عن حقيقة والمعدل بعد الظاهر وعند عيسى
 بن ابيان والشافعي عند الجراح من المعتمد لانه ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من
 العدل الموجود في الثاني وسواء كان يطلب البرجح بوجه او اختلفت على اصحابنا المتقدمين بعض ما خينه
 واصحابه في ذلك ففي بعض الصور علموا بالثبوت في بعضها بالثاني فالواقي من اخبار العترة وهي ما اذا
 اعتدلت الامنة المتكوه وزوجها حثيثا لم يخار فصح الزكاح كما اذا كان زوجها عبدا اخلافا للثاني
 وقد اخذوا بالثبوت فان عروة بن الزبير روى عن عائشة ان بريدة اعتدت زوجها عبد بن جهم وسوال الله
 صلى الله عليه وسلم وهو ناف لا يثبت على الاموال الاصل في اختلاف العبودية كانت ثمانية قبل العيص
 وروى عن عائشة زوجها كاجر ايجن عتقت هو مشبه لانه ثبت ثلثا عارضا وهو الحرية واخذوا به وقالوا
 يجوز نكاح المحرم حلالا للثاني في وقت اخذوا بالثاني فان زيدا بن ابي الاصم روى عن النبي علم تزوج ميمونة
 بنت الحارث وهو حلال في خارج عن احرامه وهو مستل لانه يدل على اعراسه على الاحرام وروى ابن
 عباس انه تزوج وهو محرم وهو ناف لا يثبت على الاموال الاصل فان الاحرام كان ثلثا قبل الزوج واخذوا
 به واذا اختلف علمهم لم يكن بد من اصدار جامع والاصالة في النفي لا يخرج من علمه وجه من حسن ما عرف بذلك
 ان يكون مبنيا على ذلك ومن حسن ما لا يعرف بذلك ان لا يكون مستمرا على ذلك بل مستمرا على الاستصحاب
 الذي هو ليس بدليل او مما شئت حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على ذلك ويجوز ان لا يكون فالاول مثل
 الاثبات لان الدليل بالمعبر بامور التي يقع التعارض بينها والثاني لا يعارض الا ما كان ما
 لا ذلك عليه لا يعارض ما علمه ذلك في الثالث وحسب النقص حال الخبر بان ثبت انه بنى على ظاهره كما
 لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة ان سلته اخبر عن ذلك المعرفة كان مثل الاثبات فالنفي
 في حديث بريدة مما لا يعرف الا ظاهره كحال فان من روى له زوجا كان عبدا بنى على خبره على انه عرف
 العبودية ثابتة ولم يعلم بالدليل المثبت للحمة فلم يعارض الاثبات وهو ما روى عنها اعمق وزوجها
 حر والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه لعل الظاهر محسوسة وهي هيئة
 المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه علمه تزوجها وهو حلال فوقع التعارض بينهما فوجب
 المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواه فحصل رواه ابن عباس لفقا هتة وضبطه او اتقائه
 اولى من رواه بن ابي الاصم الذي لا تعادله في شيء ما ذكرنا وهذا معنى قول الشيخ والاصالة
 ان النبي الى قوله وطهارة الماء قوله وطهارة الماء الى اخره اذا اخبر بخبر نجاسة الماء
 والاخر بطهارة او حمل طعام او شراب الاخر بحرمته فالخبر بالطهارة والحل ناف لانه يثبت على
 الاموال الاصل والخبر بالنجاسة والحرمة مستل لانه يثبت امر اعضاء النبي في هذه الصور مما
 عرف بدليله لان الانسان اذا اغزل الماء من نهر جار في ناء طاهر ولم يثبت ذلك الاخر عنه كان

خبره
 آخره

على خبره

عارضا بطهارة دليله وجوب العلم وحمل الخبر النفي على ظاهره كحال فان ثبت انه اخبرنا على ظاهره كحال وهو
 ان الاصل في الماء الطهارة لم يسل خبره فلا تعارض المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة نفع القارص من
 الخبر في عند ذلك حمل العلم الاصل هو الطهارة والحل لان اسامي كحال وان لم يصلح دليلا يصلح
 مرجحا فصح الخبر الثاني به قوله والرجح لا يقع لكذا لا يرجح الخبر بكثرة الرواه ولا بد كرواه الراوي
 وجريته عند علمه اصحابا وهو قول بعض اصحاب السامعي ذهب الكثره الى صحة الترجيح بكثرة الرواه قال ابو عبد الله
 الجرجاني من اصحابنا الكرخي رواه لان الترجيح انما يحصل بقوة احد الخبرين لا توجد في الاخر ومعلوم ان
 كثرة الرواه نوع قوة لان قول الجماعة اقوى في الظن ابعيد من السهو عن قول الواحد ويؤيده خبره لا يثبت
 في الشهاده يرجح على خبر الواحد وكذا راوينا احد الخبرين بن حبان على رواه عن عدد من كذا اذا كان عبدا
 ولصرا وخيرا ولصدا وكذا راوينا واحد او امرأه واحدة فانه لا يثبت الرجحان اسما واسند لو ايمان بالجمهر في كتاب
 الاستحسان لا يخبر الا من في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمة اولى من خبر الواحد وخبر
 الحسن اولى من خبر العبد وروى خبر الرجلين الحسن حجة تأثر خبر العبد من المراسن وقدنا هذا متروك
 باجماع السلف فان المناظرات جرت من زعم الصحابة الى موقفا هذا باخبار الاحاد ولم يروى في شيء منها استفا
 ما الترجيح بزيادة عدد الرواه ولا ما للذكره والخبر في الاثبات والاف في العدد ولو كان ذلك صحيحا لا يتفقا
 كما استغفروا بالترجح بالزيادة الضبط والاثبات وانما يرجح خبره خبر الاثنين على خبر الواحد وخبر
 الحسن في مسألة الماء والطعام لظهور الترجيح في العمل به فمما يرجح الى حقوق العباد فالتا في احكام الشرع في خبر
 الواحد والمثني وخبر المحرم والعبد والرجل وطهارة سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الراوي لا غير على ان
 هذا النوع من الترجيح قول مجر في خاصته والى ابو حنيفة وهو يوسف في ذلك هو الصحيح لكن كثرة العدد
 لا يكون ذلك النوع لا يكون ذلك النوع ما لم يخرج من خبر الاحاد قوله واذا كان في واحد الخبرين
 الى اخره اذا كان في احد الخبرين زيادة لم يكن تلكم الاخر فان كان روى الاصل واحد او فخذ بالثبوت الزيادة
 وحمل حذف الزيادة في الخبر الاخر مضانا الى قلم ضبط الراوي ذلك فدل ما يرويه ابن مسعود انه علمه
 قال اذا اختلف المسامعان والسمع قائم كالحال وتراو في رواه اخرى عنه لم تذكر قوله للسمع قائم
 فاخذنا بالثبوت للزيادة وتلنا لا نحوي التحالف الا عند قيام السمع وقال مجاهد السامعي يعلم بالحدس
 لان العمل بها ممكن فلا تستغل بالترجح وتلنا اذا كان اصل الخبر واحد ولا يثبت كونهما خبرين بالاختلاف
 وفي يكون حذف الزيادة من بعض الرواه لا طريق له سوى فله ضبطه وان كان راوي الاصل يحسبنا
 علم انما خبران وانه علمه وانما مال كل واحد منهما في وقت اخبرت به العمل بها بحسب الامكان كما هو
 ان المطلق لا يحمل على المقيد بل عندنا في الحكمين ونظر ما روى انه علمه بنى عن سبيل الطعام
 ذلك المقصود بالعباس بن اسيد القهم عن اربعة عن سبيل حاتم يقضوا فانما يغفل بها ولا يحمل
 المطلق على المقيد الطعام حتى لا يجوز سبيل العرض فلا يعض كما لا يجوز سبيل الطعام قبل
 السمن

فصل في البيان قوله

راوينا خبرا جليلا
 على امرائنا فاما اذا كان

يحمل في الحقيقة ما من وجوب الحاق فصل البيان بعد ذكر هذه الحجج وعاء المناسبة مع البيان لغة الاظهار و
 الوضع ودرست على الظهور واللطف قد يكون متعديا وهو الاكبر وقد يكون غير متعدي كما ان البيان
 مصدر الملا في المجرى فهو مصدر المفعول انما في هذا النوع المسمى باصول اللغة المراد منه الاظهار دون
 الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب السانعي معناه ظهور المراد للمخاطب لكننا نقول ان استعماله
 بمعنى الاظهار في الآية والحديث قال تعالى لم نعلمنا سانه وقال عليه ان من السان لسيما فكان جعل المعنى
 الاظهار اولى في الاصطلاح وهو الايضاح والكشف عن المصنوع وقيل هو اظهار حكم الحادثة عند
 وجوده ابتداء وقبل هو عار عن الادلة التي تبين بها الاحكام وقيل هو ازالة الموصول بضم
 النظر الى كتمان العلم بما هو دلل عليه وقيل هو اخراج وهو اخراج المطلوب من الاشكال الى النجلى
 هذا ما قيل في تعريف السان بغير ذلك باعتبار ما صح عندك من هذه التمرينات فوالله هو اولى
 ان يكون الى لخر البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالآية مستقرا بيان تقديره وهو ان هذا الكلام ما قطع
 احتمال المجاز او ان يكون سمي به لانه لا يثبت في اقتضاه ظاهر الكلام وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر
 يطير بجناحيه فان الطائر يحمل الاستحالة في غير حقيقته قال البيهقي طائر وفلان طائر بتمتة فكان قوله
 طير كجناحه بغيره الموجب للحقيقة وفتحا الاحمال المجاز وسئل قوله تعالى يسجد الملائكة كلهم اجمعون
 فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احوال المعص في قوله كلهم تور معنى العموم حتى صار كحتمل
 الخصوص نظير المسائل قول الرجل لا مراة اسطالقهم قال عبيد الله الطلاق من الزكاح لان الطلاق
 لرفع الزكاح حقيقة شرعية عرفية واختار رفع كل قدر باعتبار اصل الوضع وهذا هو الذي صدق به
 فكان بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة في قوله عبيد الله الطلاق من الزكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال
 المجاز ويصح هذا السان موصولا ومفصولا بالاتفاف وسان بغيره هو سان مافيه خفا كقوله تعالى
 امنوا بالصلاة واتوا الزكوة فانه يحمل ثم لحقة السان بالسنه فانه علم من الصلاة والقول والفعل
 والزكوة بقوله هاتوا ربع عشير امركم وبكتابه لعمري من خرم ونظير من سائل الفقه اذا قال
 الامراة استبان وعني به الطلاق صح لان البيهقي مشركه كحمل البيهقي من الزكاح وعن
 اخباره عند ذلك فاذ اعني به الطلاق زال الاشكال وكان هذا بيان تفسيره وصحنا خيرا بيان
 التفسير الى ذلك كاجابة الى الفعل عند عامه النعماء خلافا للجبائي وعبد الجبار واتباعهم
 والظاهرية والخابية وبعض اصحاب الشافعي فان عندهم لا يجوز تأخير اما تاخير من وقت
 الحاجة الى الفعل لا يجوز عند الكل الا من يجوز تكليف المحال احتجوا بان المقصود من
 الخطاب هو اجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون
 البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف المحال لا تعال الاعتقاد مقصود ايضا
 والاحمال لا تمنع الاعتقاد لان العمل هو المقصود الاصل والاعتقاد تابع وتاخير
 السان محتمل بالمقصود الاصل ولا يجوز واجه من جواز تأخير بان الخطاب بالمحمل قبل البيان

كان السان
 من سانه
 على وجه واحد

الاعتقاد

صحيح فانه يبعد الابتلاء بما فاد الحقيقة في احوال مع انتظار البيان للعلم به والابتلاء بالاعتقاد اهم
 من الابتلاء بالعمل فكان حسان هذا الوجه وليس منه تكليف المحال لان وجوب العلم قبل البيان ليس
 ثابتا بل هو متأخر الى البيان وبقوله تعالى ان علمنا انهم لم ياتواكم بالحق والامر ان التران لتقدم ذكره
 وفيه المجاز المشترك فيصير الى الكل ولا مثال محتمل لغيره اذ به بيان المقبول كانه ذو مطلقا فلا
 سند لادله لا ولا يمان مزج دون وجه لان السان ازالة الخفاء ولا خفاء ثم ظاهره ازالة التناوله
 مطلقا لسان وبيان تغيير نحو التعليق الشوط الاستثناء وسمى التعليق والاستثناء بيان تغيير لوجود
 كل واحد من التغيير السان فيها وذلك لشر السوط اذ اهل سر قول الرجل انت حرة وبين محله وهو
 العبد بغيره قوله انت حرة بالشرط بطل كونه ابتاعا فان قوله انت حرة للعبد منزلة وضع شيء محسوس
 في محله نوعا مثل السح بسوط اختيارها للنظر الى ذلك الاحتمال كان بياننا وكذلك الاستثناء ستن
 ان الكلام السابق غير موجب كل الالف في قوله فلان على الف الائمة وبالنظر الى الظاهر تغيير ظاهر
 الكلام وكلمة الكلام ان لا يكون موجبا في الجملة بيان وجوب من الصبي والمجنون فلما احتل صدر الكلام
 هذا بالاستثناء تبين ذلك فسمى الاستثناء ما ان تفسيره ذكر صدر الاسلام ان تسمية الاستثناء
 والتعلق بنا انا مجاز فان الاستثناء في قوله فلان على الف الائمة بطل الكلام في حق المسألة
 فان الالف اسم لعشيرة مائة حقيقة وكذلك لشرط بطل كون الكلام ابتاعا وبصيرته ههنا الاثر
 في الاستثناء بطل بعض الكلام وفي التعليق كله فلا يزال لا يكون بنا حقيقة ولكنه بيان
 مجاز اس حث انه ستن لغيره سحاة لالف وانه مخلف لا يظنق وانما يصح بان التفسير موصلا
 كما قطع باجاء العقباء وتقل عن ابن عباس انه كان يقول يصح الاستثناء منفصلا وان طال
 الرمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قد رمان اجاز بسنة فان استثنى
 بعدها بطل عن ابي العالمة انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبار بالاباء وعن الحسن وطاوس
 وعطاء انهم جوزوا ما لم يتم عن مجلسه اعسارا بالعقود وبه قال الجهم بن حنبل ونقل عن بعض
 العلماء جوازهم في القرآن خاصة تنسك ابن عباس ان اليهود سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهل
 الكهف وغيره فقال غدا الجحيم فلم يستثن فثأخو الوحى عنه بصنعة عشرين يوما ثم نزل قوله
 تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك عند الا ان يشاء الله واذ كرر بك اذا نسيت اى استثنى
 اذ ابركت الاستثناء ثم ذكرت دعاء لنشأ الله بطريق احكامه الى خبره الاول وهو قوله غدا الجحيم
 وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تغزوا قريشاً ثم قال بعد سنة لنشأ الله واحج الفقه بان النبي صلى الله عليه وسلم
 في قوله من خلف عن عمن فرائ غيرها خبر امها الحديث عمن التكفير لتخليص المحال في لو
 صح الاستثناء منفصلا لقال فليستين وليأت بالذى هو خير منها لان تعيين الاستثناء
 للتخلص اطلاقا لانه اسهل بان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعاق وغيرها
 من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء منها ولم يستقر وضاده ظاهرا

ومع كونه تغييرا لبيان
 ما يظهر ابتداء وجود الشيء
 فان كلامه محتمل ان يكون
 غير موجب للمحال

وانما
 من سانه
 على وجه واحد

لأدوية إلى التلاعب بطلان الصفات الشريعة وبأنه لو صح منفصلا لما علم صدق صلاته ولا كذب كاذبه ولم
تخلص في ثوب عيني ولا وعد ولا وعيد بطلانه لا يخفى على أحد وأما ما روي عن ابن عباس فقد ذكرنا الغزالي
به فاعلم بصحة النقل إذ لا يثبت ذلك منصبه لا يبرده اتفاق أهل اللغز لأن الاستثناء جزء من الكلام
محصلة الأتمام فإذا انفصل لم يكن إتماما كالشروط وخبر المتبادر وإن صح فلعلمه إرادته إذ أنوى الاستثناء
أو لا عند التلطف ثم أظهر بيته بوجه فبدس فيما بينه وبين مذهبه لم يأتين فيه العبد بطلب ظاهر أو آت
الاستثناء النبي صلعم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الإهم والامتنال
بما أمر به وهو قوله وأذكر ربك الآية لأن يكون الاستثناء حقيقة على وجه يكون غير الحكم ولما تضمن
إيجاز القرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لأن النزاع ليس في الكلام الأزلي بل في العبارات التي بلغتنا وهي
محمولة على معنى كلام العرب نظام وصلا وفلا فوله وأصل في خصوص العموم لا الخ لا خلاف
أن العام إذا خص منه شيء بدليل متعارف يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متعارف فالتام العام الذي لم يخص
منه شيء ولا يجوز تخصيصه بدليل متعارض عند عامة اصحابنا وبعض اصحابنا في وعند بعض اصحابنا و
أكثر اصحابنا في والأشهر وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه من أخصا والمراد بعدم جواز التخصيص أنه إذا
ورد دليل يخص من أخصا لا يكون بيان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصر على
الحال فإدراكه لمراد العام لا يصير بظننا لأن صيرورته ظننا باعتبار احتمال خروج أفراد أخر عنه بالتعليل ودليل
النسخ لا يثبت التعليل هذا الاختلاف بناء على الاختلاف في موجب العلم فعدمه موجب قطي التخصيص كما
بعد التخصيص فكان تخصيصه سائما محضا مقرر الآية سقي على أصله ظننا كما كان فيصير موصولا ومفصولا وعندها
موجب قطي قبل التخصيص بعد التخصيص بصر ظننا على ما تقرر فكان التخصيص تغييرا من الطبع إلى الاحتمال
بصير موصولا لا مفصولا كالغلق والاستثناء قول وما نبقه بنى إسرائيل لا الخ اعلم أن من يجوز
تخصيص العام من أخصا استدلال بنصوص منها قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم لنزول الآية فقال قال الله تعالى أمر بنى إسرائيل
بأن يخرج بقر تطلعه يظهر أمر التمسك بينهم والمطلق عام عندهم ثم بينا لهم بعد سواهم مفيدة بأوصاف كما نطق
به النص فدل أن الأخير التخصيص جاز فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله وبينان بقر بنى إسرائيل لا الخ هذا ليس
من قبيل التخصيص العموم لأن الذكر في موضع الأثبات خاصة فلا احتمال التخصيص بل من قبيل تقييد المطلق بالزيادة
على النص وهو صحيح عندنا فكذا لا يصح من أخصا وهذا بناء على المطلق عام عندهم خاص عندنا ودر بيان
ومنها قوله تعالى فاستلكنها من كل زوجين اثنين اهلك أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرًا
وانثى واثنتين كذا الزوجين واهلك عطف على زوجين أي أدخل اهلك فقال الأهل عام تثناء وجميع بنيته
ثم لحظنا الخصوص من أخصا بقوله أنه ليس من أهلك فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله والأهل لم يناد
أهل فكان لأنه خص لأن أهل الرسل من تبعهم وأحقهم فكان المراد أهل دياره لا أهل شبهة فعلى هذا يكون
الأهل مشتركاً لأنه احتمال الأهل من حيث النسب والأهل من حيث المتابعة في الدين فبين الله تعالى
أن المراد منه الأهل من حيث المتابعة في الدين وأن ابنه الكافر ليس من أهله وتأخير البيان في المتفرق

ما رواه
عنه عن ابن عباس
أنه قال

هذا
هو المراد
بالعبد

ما رواه فان كتب ولم يكن الأهل متساو ولا لانه لما قال نوح ان ابني من اهل بيتنا انما قال ذلك لأنه كان دعاه
إلى الأمان سوله بأبى اركب معنا ولا تكن مع الكافرين فكان نظرا لانه يؤمن حشره بالسالة الكبرى وهي الطوفان
فلما انزلها حسن ظنه به واستدخوه وجاءه فبنى عليه سوله الا فلما فرغ له الامر بقوله أنه ليس من أهلك اعرض عنه
وسلم العذاب وقال رب اني أعوذ بك الآلة ومثل هذا جاز في معاملات الرسل بناء على العلم البشري إلى أن ينزل
الوحي وهذا كما استغفار إبراهيم لانه ساء على رجاء امانه لانه وعدة ان يؤمن بالله فاستغفر لانه عدوه لله تبرأ
منه ومنته قوله تعالى اكنم وما بعدون من دون الله حصص جهنم أي حصصها والخصيص ما خص به أي يرى
بما خص به من السماء إذ أمرتهم بالخصيص وهذا عام لحقه خصوص متفرخ انضافا له لما نزل جاء عبد الله من
الزبير إلى رسول صلعم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله أفترأى بعد يوم
في النار فانزل الله ثم لن الذين سبقوا الآية فاجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بقوله انكم وما بعدون
لم يتناول عيسى أنه خص بقوله لن الذين سبقوا لهم لم يدخلوا في هذا العام لأخصاص ما لا يعقل على
أن الخطاب كان لأهل مكة وانهم كانوا عبدة الأوثان وما كان فيهم من عبدة عيسى والملائكة لم يكن الكلام
متساو ولا لهم ولما سأل ابن الزبير كان ساء على ظنه لظواهره فيم يعقل أو مستعمل منه مجازا كما في قوله
تعالى وما خلق الذكر إلا ابني ولا ابنة عابدون ما اعبد لا فقال لو كان كذا كذا لرد رسول الله ولم يسكت
على تحطيته لأن ذلك عمر سلم لما روى أنه عليه قال له لما ذكر ما ذكره راد اعلم ما اهلك بلغه قومك انما
علمت لنزولها لا يعقل من غير العقل هكذا ذكره في شرح اصول ابن خالجب وابن سلمنا انه سكت للحبر
نزل الوحي فذكر لما عرف من نعمت القوم ومجادلتهم بالمباطل فاعرض عن جوابهم حتى بين الله تعالى
نعمتهم في محاربتهم بقوله لن الذين سبقوا الآية وسئل هذا الكلام حسن موقعه وإن لم يكن مجازا في حق
من لا سمعته هو بنظر اسعاف ابراهيم في محاجة اللعن بقوله لن الله تأتي بالشخص الذي لعنت القوم ومكارمهم
لأنه اسعاف جمعة فذلك هذا ابتداء وان ودع المعاهدة الحسم لانه تخصيص جمعة قوله والاستثناء
يمنع الكلام إلى آخره قبل الاستثناء لفظ لا يستعمل بنفسه متصل بحلة بالآلة إحدى اخواتها وال على لنزول
غير مراد ما انفصل شرطه لانه احد ما الاتصال والثاني لن يكون المستثنى داخل في أول الكلام لو لا
الاستثناء والثالث لن يكون مستغنيا لانه تكلم بالباقي بعد التثنية وفي استثناء الكلام لا ينبغي شيء يجعل
الكلام عبارة عنه والختلف في كونه علم فعندنا الاستثناء يمنع الحكم مع حكمه بقدر المستثنى ومنع
الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة الحكم كالجواب إلى غاية فان الحكم بعدم فناء راء
الغاية لعدم الدليل وعندنا لا يمنع الحكم بطريق المعارضة فعنده لمنع الموجب لا الموجب كما
في العلل بالشرط وعندنا يمنع كلاهما كما في العلل فصار تقدير قول الرجل لفلان على ان الاساية
عندنا فلا ينفذ على شتمه وعنده الاساية فانها ليست على أحجج النافي في المسئلة بالاجماع ودلالة
والمعقول انما الأول فان أهل اللغة اجعوا لن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
دليل على لنزول حكمنا يعارض حكم المستثنى منه واما الثاني فلان كلمة التوحيد وهي على الله لا الله فصحت

فجعل الكلام بالباقي بعد كانه
لا سكت في حق الحكم بقدر
المستثنى

للتوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلم بالباطني لكان نفيًا لغيره لا له الحق الا اثباتًا له واما الثالث فلانا
نجد الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى من صدر الكلام صيغة واذا بقي صيغة تبقى حكمه فلا يبيح الرفع
بل المعارضة بحكمه فاستناع الحكم مع مام الكلام شايح كالبيع بالشرط والطلاق المضاف باما انعديم التكلم
مع وجوده فيها لا يعقل واخرج اصحابنا بقوله تعالى فليست لهم الف سنة الا خمسين عاما فلو كان علم بطريق
المعارضة لما استنعاه الاستثناء في الاجازة واخص بالاحباب لان صحة الخبر عما كان بناءً على وجود المخبر به
في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يحقق في الحال الاخرى انه لو ثبت حكم الالف بحملته مع عاوضه
الاسماء في الخمسين لزم كونه ما لما اثبتته او لا يلزم الكثرة لحد الامرين مع الله عز وجل وان اصل
اللغة قاطبة قالوا ان الاسماء احرار وتكلم بالباطني كما قالوا انه من النفي اساتع من الاسماء نفي واذا ثبتت
الوجوه ان وجبت الجمع بينهما انه هو الاصل فنقلنا انه استخراج وتكلم بالباطني بحقيقته اثبات نفي اشارته لان اثبات
والنفي غير هذا كورن في المسئلة لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبتت لضرورة الاستثناء
لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف الغاية فاذا لم يتوقف بعد ظهر النفي لعدم علة الاثبات فمستثنا جازا
ومعنى الاستخراج ان استخراج بعض من الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراءه وهذا
لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيان اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالخصيص الا ان الاستثناء
تعرض للكلام فثبتت به ان بعضه غير ثابت بالخصيص تعرض للحكم بعض آخر بخلافه ولانه لو كان بطريق المعارضة
وحث لزم سوى منه البعض الكلام للفسخ ولم يستوى البعض الكلام بالاستثناء بالاتفاق فخرنا انه ليس
بمعارضة وذكر في شرح المنار للمصنف وفائدة الخلاف بطريق قول الرجل لفلان على الف درهم الاثنا
فان الاستثناء صحيح عنده وسقط من الالف درهم فمما الثوب هذا لا يكون الا بطريق المعارضة فلو كان المعنى
المعقول على اذ لو كان بطريق التكلم بالباطني ينبغي لزم منه الالف كاملا لانه لا يمكن استخراج الثوب من صدر
الكلام فلو كان عبارة عما وراء المسئلة فظهر بطريق فيها المعارضة ولنا انك لن تقول لزم صحة الاستثناء في
هذه المسئلة ليست بمنية على لزم الاستثناء معارضة بل هي بمنية على لزم الاسماء المتصلة حقيقة والمنقطع
بماز فيها امكن حمله على الحقيقة وجب حملها عليها اذ الاصل في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا يترتب المنقطع
من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة لتثبت المجانسة وتحقق الاستخراج الاخرى انه لا يمكن جعله معارضة
الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل واذا وجب رد الثوب الى القيمة لصحة الاستثناء لضرورة
في جعله معارضة بل جعل عبارة عما وراء المستثنى فثبتت لزم هذه المسئلة لا يدل على كون الاستثناء معارضة
عنده وعندنا هذا الاستثناء مشتق فعمل نفيًا مبتدأ ونفيه لا يؤثر في الالف وذكر في الميزان لا يضر عن
الثاني لزم الاستثناء بطريق المعارضة ولكن مشاخصا استدلالا على الخلاف بمسائل ولكن
الصحيح انه لا خلاف من اهل الداية بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف لاجماع اهل اللغة
فانهم قالوا انه استخراج بعض ما تكلم به وفي الحقيقة لا يظهر اثر الخلاف في المايل قوله
وهو نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل في الحقيقة ونفس ما ذكرنا

ومن فصل يسمى شقها وهو لا يصلح استخراج من صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاني القوم
الاجازة قوله فعمل مبتدأ اي منزلة كلام مبتدأ حكمه بخلاف الحكم الاول بعلم بنفسه لا يتعلق له باول الكلام الاخر
حيث الصورة ونظر قوله تعالى فانهم عدوا لي ارب العالمين اول الآية قال تعالى فانهم ما كنتم تعدون انتم واولاكم الا قد يكون
فانهم عدوا لي ارب العالمين اي كل ما عدوه انهم وعبده اياكم الا يدعون وهم الذين ما توفاني سالف الدرر
على الكفو فاني اعادهم واجتنبت عبادتهم ونعظمهم ارب العالمين فاني اعبدته واعظمته والعدو يقع على
الجمع لانه ضرر العدو وان كان واحدا الكثير كانه قال لكن رب العالمين الذي منصفته كيت وكيت فلو كان
الاسماء شقها وقال الزحاج يجوز ان يكون القوم عبدا والاصنام مع الله تعالى فعال جمع من عبدهم عدوا
الارب العالمين لانهم سوا الله تعالى فاعلمهم الله قد تبرا ما تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ عن
عبادته وهذا قول مقابل فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله والاستثناء متى يعقب كلمات اي جملا
معطوفة بعضها على البعض تصرف الاستثناء الى جمع ما ندم ذكره عند ان نافي بناء على اصله انه معارض ما
للحكم كالشرط ثم الشرط ينصرف الى جمع ما سبق حتى يتعلق الكلمة كالقوله عبيد حردا امراته طالق وعلج لزم
دخلت هذه الدار قال في الخبر لنشأ الله فكذا الاستثناء وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم اعتبار الاستثناء
لانه يخرج اصل الكلام من لزم يكون علما في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليعوض ضرورة عدم استقلاله
بنفسه وهذا نعت الضرورة بصره الى الاخره فلا حجة لا صوره الى غيرها لان ما ثبت بالضرورة يتقرر بغيرها
خلاف الشرط لانه مبطل ولا يخرج به اصل الكلام من لزم يكون علما وانما يتبدل به الحكم لان معننى قوله انت حرد
نزول العلق في محله وذكر الشرط قبل ذلك لانه يبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ولانه ليس بايجاب
للحق بل هو عين ومحل الذمة ومطلق العطف تنفي الاشكال فلهذا اثبتنا حكم التبدل بالشرط في
جميع ما سبق ذكره قوله او بيان ضرورة هذا عطف على اول الكلام وهو قوله اما لزم يكون بيان بغيره
او كذا او كذا بيان الضرورة وهو البيان الذي يقع سبب الضرورة عالم بوضع البيان اذ الموضوع للبيان
هو النطق وهذا يتبع بالسكوت الذي هو ضده وهو التسم الرابع من اسم البسان وهو على اربعة اوجه
منها ما هو حكم المنطوق اي النطق يدل على السكوت وكان منزلة المنطوق بخلافه فان لم يكن له ولد
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشكوة تطلعه حيث اضيف الميراث اليها من غير بيان نصيب كل واحد
ثم تخصيص الام بالثلث بيان نصيب الاب صدر الكلام الموجب للشكوة لا لمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام
من غير اثبات الشكوة لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه ومنها ما ثبت بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي
بدلالة حال السالك المشاهد فانه لما جعل سكوته منزلة الكلام سمي نفسه متكلما وذلك مثل سكوت صاحب
الشرح عند امر يعاينه من قول او فعل لم سبقه تحريم عن التعديل على حجة ذلك مثل ما شاهد من
بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملون بها وما لكل مشارب كانوا يستديون مباشرتها فافهم
عليها ولم ينكرها فدل لزم جميعها مباح اذ لا يجوز من النفي صلح لزم قول الناس على منطوق فانه تعالى
وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع قوله علموا انك عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت

الصحة عن بيان قيمة الخدمة المستحق على المغرور دليل على تنبيه بدلالة حاله لان الموضوع موضع العمل الى البيان
والمغرور مضطرا اسرا متعمدا على ذلك عن ادراكه على انما حرة فتكون مستحق فكوت الصحة حين
القبضات والى بعض السائل من وجها وجعل حرة فقلت اولاد انما جاء مولاها فرفع ذلك الى
عمر فقصي بها مولاها وقضى على الاب لتبديك الاولاد وكان ذلك بحضر من الصحة فسلطوا عن ضمان
منافعها ومنفعة للمغرور فكل ذلك محل الاجماع على المنافع لا تضمن بالانكشاف المجرد بدون العقد
وشبهتهم بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحق طابا حكمه كالحادث وهو جاهل بما هو واجب
له كذا قاله سمن الامم ومنها ما يستصوده دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين يرى عبده يبيع و
يشترى فانه محل اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يجعل سكوتة اذنا ادى الى الضرر والغرور بالناس
ودفعها واجبه لعله لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وتوله علمه من غشنا فليس منا وذلك ان الناس يعلمون
العبد ولا يتبعون من ذلك عند حضور المولى كان ساكنا فاذ الحق ديونهم يقول المولى كان عبدي تجوز ا
تأخر الديون الى وقت عتيقه ولا يدري هل يعنى لم لا يتيقن حقه ويحققه فيه من الضرر ما لا يحق
وبصر المولى غارا فله دفع ذلك جعلنا سكوتة اذنا له في التجارة وعندنا كافي لا يكون اذنا لان سكوتة محتمل
بديون للرضا تصرفه وديون لفظ الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعله انه تجوز شرعا والمحمل لا يكون
حجة ولما رجحنا جانا لوضا بدليل العرف لان العادة لمن لا يرضى بتصرف عبده فظنوا انهم اذا اراد
يتصرفوا يؤذنه على ذلك دفع الضرر عن الناس وكذلك سكوت الشئ عن طلب النفع بعد العلم بالبيع جعل
ردا للشفقة لدفع الغرور عن المشتري ومنها ما يستصوده طول الكلام وكثرة لقوله لتلا على ما به ودرهم
او ما به ودرنا را وما به فغير حظه لنز العطف جعل ما لنا المائة انها من جنس المعطوف عن ذنا وعندنا اذني
لنزه المعطوف القول قوله في بيان المائة لانها محلة العطف لم يوضع للتفسير لانه شرط صحة العطف
المغايرة وشرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فكيف يصح العطف منسرا واذالم يبيع منسرا بقيت
المائة محلة فكون القول في بيانها كما في قوله ما به وثوب ادماء وشاة ادماء وعبد خلا في قوله ما به وتكلم دراهم
لان عطف لصا اليه من على الاخر فتمت شاة الدرهم منصرف التفسير اليها لاختصاصها الى التفسير كالسوا
قال ما به وتكلم انوار جميع ولما وهو الاسمي ان ان دولة ودرهم ونحوه جعل ما لنا عادة ودلالة لان حذف
تفسير المعطوف عليه متعارف اذا كان في المعطوف دلالة على ضرورة طول الكلام فانهم يقولون ما به
وعشرة دراهم يريدون بذلك لنز الكل دراهم طلبا للاجاء عند طول الكلام فيماكثر استعماله وذلك عند
لزم الوجوب بكثرة اسما به وهذا ثابته في الدفعة عامة المعاملات كالمكس والموردن خلاف البور
ونحوه فانه لا يثبت الدفعة الاسما ولا المكس وهو بها ولا يحق الضمور به فثبت على الاصل وقال ابو يوسف
في قوله على ما به وبور ادماء وشاة انه يجعل ما لنا خلاف قوله ما به وعبد والفرق بينهما في كونهما
والشاة محتمل لا غاد او شبه الناصح جيرا لا يتحقق الا في مخدري الجنس والعطف دلالة البور
والشاة من هذا القبيل كالمكس فيمكن لنز جعل المنفعة تفسيرا اليه خلاف العبد فانه لا يحتمل القسمة

محل
على انما حرة
الغرور
العبد

فلا

لا يحسن معنى العادة فلا يكون ما به وهذا الفرق مشكل فان الوثيق محتمل التسمية عنده كالكتاب وسعى ان يساوي
العبد في كونه بيانا للماء بالعطف ومل بهما في الوثيق محتمل على ما اذا كان راي المتقاسمين ذلك منقسم الناصح
بناء على رايهما فلا يكون هذا تسمية بل يكون سعا وقل هذا رايه عن ابي يوسف رايه كما في جامع الحساب ولكن
مخالفة لرواية الهداية والمبسوط وجه الحصر للبيان لا غلو اما لن يكون بيانا ضرورة كونه الكلام الاول والاول
هو الوجه الرابع والماني اما لن يكون ضرورة دفع الغرور الاول هو الثالث الماني لا غلو اما لن يكون في
حكم المظروف الاول الاول هو الاول والماني هو الثاني كما قبل قوله او مان سد على لغيره بل السج
لغة الازالة قال نسخ الشمس الظل الى رالة ورفعته وقيل معناه النقل وهو محتمل من مكان لا مكان او حاله الى
حاله مع بقائه في نفسه ومنه تناسخ الموارث لاسنا لما من قوم الى قوم قبل هو مسك من الحسن لان الاصل
في الاطلاق الحصة وقيل حصة في الازالة مجازي الاخر وقيل على الاول لا يكون في الشئ بمعنى الازالة لان نقل
حكم المنسوخ الى النسخ لم ينعقد في النسخ هو دفع الحكم السعي بدليل سعي ماسا فقيدهما الشئ عن احراز اع
الاعتقال لان دفع الاحكام العقلية الماثبة قبل الشئ التي تعتبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدلالة سعي متاخرا لاسي
نشاها لاجماع وقد بدلت سعي احراز اعني دفع الموت وقوله ماسا احترازا عن التقيد بالغاية
والاسماء فان ذلك لا يسمى شيا وقيل هو بيان انها حكم السعي المطلق الذي في تدبرها وانها لا يمتنع
لولا بطريق التراضي ويخرج عن الموضع لانه ليس في اوصافنا استقراره والتخصص على قول من يجوز من اخيا
لانه ما ان انه غير مراد من الاصل لانه اشعوى الميزان وهو في حق الشئ بيان محض لانها الحكم الاول
لا دفعه لانه معلوم عند الله انه سعي في وقت كذا الا انه اطلعت فصار ظاهر البقاء في حقا وكان بدلالة
بالنسبة لظاهر الاسرار الذي في حقا وكان سعي بدلالة في حقا ثم انه جاز عقلا شرا خلافا لليهود
لعنه الله فخر اليهود من رده عقلا ومنهم من رده نوقنا احج مزود عقلا مان الامور بل على حسن المأجور به
والنهي على قبح المنهي عنه والنسخ يدل على ضرورة وفي ذلك ما يوجب الهدا والجهل بعواقب الامور تعالى الله عن
ذلك جواب لنز الفعل وقد يكون مصلحة في وقت كشوب الادوية والعلوم الهدا والجهل احج من
رده سعا اي بصا باردي عن موسى عليه السلام انه قال عسكوا بالسبت اي بالعبادة فيه ما دامت السموات الارض
وبما نعو ان نقل بطريق التواتر انه قال سويقي لا ينسخ وانه قال انا خاتم النبي اذا ثبت ذلك في شريعة
ولم يجر الرسالة بعده وحياته انه ثبت بكتاب الله تحريم ما في التورية بالزيادة والنقصان فلم يبق نقلهم
الانوم حجة ولما لم يحب الايمان بالتورية التي في يد سعي بل بالتي انزلت على موسى ولان التواتر لم يوجد
في نقل التورية فانه لم يبق من اليهود عدد التواتر في زمانه فثبت نصهم وانفق اصحاب التواتر انه
لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبي ذرايتهم لا ارضي بايل واحرق اسفار التورية
حتى لم يبق منهم من يحفظ التورية وزعموا ان الله اله غريبا التورية بعد خلاصه من اسويحت فترده قد
روي لجهارهم ان غريبا كتب ذلك في لحنهم ودفعه الى تلميذه ليقرأ على بني اسرائيل فخذوا التورية
من التلمذ ويقول الولد لا يثبت التواتر رغم بعضهم لنز التلمذ زاد فيها شيئا ونقص فكيف يوثق هذا

العكس

صاحب

واقعه

نحوه

سبيله والدليل على ان نسخ التوراة ثلاث نسخ في ايدي التباينة ونسخة في ايدي
النصارى النسخ محسنة في اعداد الدناد اهلها وفي التي ايدي النصارى الوعد بحروج المسيح وخروج العزق
صاحب الجمل ارتقاء حكيم السبت عذر خروجهما من بيت لوزا قلوبهم من تاييد شريعة موسى وحريم السبت افرأ على
موسى تأويله انما خاتم النبي لم يرد عندهما انه روي لزم الامور على موسى شديدا لكونه شغال الناس في حال الله
الخنفت على نفسه فبعث الله تعالى علي انبيا عليهم السلام في رواية اربعة وفي رواية اربعة في موسى على السلام
كان يري جبريل يهب الهوا اليهم فغلب الغيرة ففرض الله تعالى على جميع الانبياء الذين كانوا في زمانه في ليلة
واحدة فقال موسى علم انما خاتم الانبياء فكونوا الامم للتعريف الى الانبياء الذين كانوا في زمانه وفوتة من اليهود
ومم العيسويين الذين يعترفون برسالة محمد عليه العرب خاصة جوزوا النسخ قتلا ومعا وانكر بعض المسلمين مثل ابي سلم
وعمر بن بحر الاصمها في النسخ من شريعة واحدة والقرن في القرآن واجتبه تعالى وصف كتابه بانه لا ياتي به
الباطل من ربه ولا من خلقه والنسخ ابطال ولكن لا يمكن ابطال بل هو بيان وذكر صاحب التواطع انه رجل
معرفة بالعلم ولذا كان يفتي من المعزلة وله كتب كثيرة فلا ادرك كيف وقع هذا الخلاف منه وهذا الخلاف لا يستور
عن صحة منه عدم الاسلام كن وتدرست القرآن النسخ مثل الوجه الى بيت المدرس بالوجه الى الكعبة والنسخ الوصية
لوالدين بانه الموارث وعنده ذلك حاله محض فان لم يعترف به كان مكابرا امتعتنا واسمى لزم كلامه محض
عنده ذلك على حوان النسخ بل على وجوده المستلزم لجوازه لنزكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم وند
ورد في النور لزم الله تعالى امره بزواج بناته يسيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لادم عليه فان حوا كانت
مخلوقة من فطمة ثم النسخ ذكر في النسخ والجموع الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب ثم النسخ
في النور والاعمال بالنسبة كان مباحا قبل شريعة موسى ثم انتسخت شريعته لا تقاوم على لزم السبت مختص
بشريعة كيف وقع النسخ في شريعته فانه جاء في السفر الاول من النور لزم الله تعالى النسخ عند خروجه من
النكاح هكذا في جعلت كل دابة حية ثكالا لذكرتيك واطلقوا كل كلمهم كنبات العشب ابراما خلا
الدم نلا تاكلوه ثم لزم الله تعالى حرم على لسان موسى كبر من الحيوان لئلا يشتمل على الفز الما لزم النور
وهذا نسخ طاهر وقال في السفر الرابع كل عبد خدمت سنين بعرض على العتق فان لم يقبل ثبوت في شريعة
ابراهيم فان في موضع اخر مستخدم شخص سنة ثم يعق في تلك السنة واسأل ذلك ككثرة فان قل ما روي من جعل نكاح
الاخوات والاستمتاع بالجزء في شريعة ادم محتمل ان كان مخصوصا بذلك التعم المضرورة او موقفا بموتهم
فحرم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسبا بل نفعا لاجابة اصله فلهذا مدس بالتوان او ادم ولم ينقل تخصيص
ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يقدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه عرياشا عن دليل
ومثله لا يخرج الدليل عن القطع قال الغزالي لو صار الدليل ظاهريا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق
الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل السويج والنبوة وغيرها ورفع الاجابة الاصلية نسخ عند الان
للناس لم يتركوا سدا نالا لاجابة والتحريم ثبنا في جميع الاشياء بالشرايع في الاصل فكان في رفعها رفع حكم
شروع فكان نسخا لا محالة فلو

النبيين

في زمانه

زيادة الف والمائة نسخة

شروع اذا لم يحتمل النسخ من شروعا كالنسخ لا سمد عدم شريعته ولا يجري فيه النسخ ولولم يحتمل النسخ لكونه شروعا
كالامان اسد عالي صفاء لا سمد شريعته ضرورة ولا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ ياتي في استمرار وجوده ولم
يلحق الحكم ما ياتي في النسخ من توقيف تاييد ثبوت نصا او دلالا بعد ان ياتي بمحتمل الوجود والعدم في نفسه كما حال
حرمت كذا سنة او احته سنة بالتمسك من ذلك المدة بواو جهلك لذا اذا كان الحكم مؤبدا قال الماضي ابو زيد
ليس لهذا التمسك مثال وفي بعض الجواشي لزم رسالة قوله تعالى يزرعون سبع سنين دابا وقوله تعالى يبعثوا في ايامكم امام
ولس سمد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية وكلامنا في مسائل الماسد نصا قوله تعالى حال من فيها
ابرا وصفا اهل الجنة بالامانة وهي ثقل الزوال فلما افترق بها الايد صارت محال لا ثبوت الزوال وقل
هذان من الاخبايات وكلامنا في الاحكام ومثال الماسد دلالة الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها
مؤبدة لا يحتمل النسخ لانها تامة النبيين ولا نسخ الا بلسان نبي لا يبي بعده واعلم لزم الخصم لئلا يخالفوا في
جواز نسخ ما لم ياتي به او توقيت مال بعض اصحابنا وبعض اصحابك ان نفي انه جاز وهو اختيار ابي اليسو قال
الخصم في النسخ لزم ضرورة الماضي ابو زيد وخبر الاسلام وسمي الامم لا يجوز ولا خلاص لزم قول
الصوم واجب سمد تاييد لا ينقل النسخ لتاثيره الى الكثرة التناقض اخرج العزق الاول بان الخطاب
اذا كان يلفظ التاييد فغايتة لزم يكون ذلك على ثبوت الحكم في جميع الازمان ولا يمنع لزم من مع ذلك
المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الزمان كان في بعض الاطراف العامة ولا في لفظ التاييد قد سمد لفظ العامة
في العرف لا الاول لم يجوز لزم كذا في استعمال الشرع وتيقن بلحق النسخ لزم المراد بالمبالغة كالدوام
واخرج العزق الثاني بان نسخ الخطاب بالثبوت التاييد والوقوف يؤول الى المناقض البدا صاحب
الشرع منزه عن ذلك قوله لا يمنع لزم من مخاطب مريد البعض الزمان الى اخره غير صحيح لان ذلك
انما يصح اذا اتصل به قسمة الكلام نطقية تاما اذا دخل الكلام عنها كذا في الاعلى معناه اجمعي
قطعا اذا احتمل لادلاله لا يورث شبهة كما ساد وكان ورد النسخ عليه من اليه املا يجوز وما لا يجوز
لا نسخ في الاخبار قال البعض يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل في الماضي لان الوجه المحقق
في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لا يمكن منعه من التوب واستدل عليه بظاهر قوله تعالى
لحواسه ما يشاء وثبتت قوله مع لادم لزم النسخ في الماضي لا يورث فيها ولا تعزى فانه نسخ بقوله فدرت لها
سواءت ما والصحيح القول الاول لما في النسخ في الماضي البدا والجهل بعواقب الامور واما قوله لمحو
الله ما يشاء من نسخ ما يستصوب نسخا وثبتت به او يتركه عند منسوخ ومثل محو حوان احوظه
ما ليس بحسنة ولا سيئة وسمي عنه والكلام فيه واسع المجال وكذا قوله تعالى لن لا تجوع فيها ولا
تعزى من باب العند والاطلاق لا من باب النسخ قوله وسقط الممكن الى اخره شرط جواز
النسخ عندنا الممكن من عقد العلم دون الممكن من الفعل وعند جمهور المعزلة وبعض اصحابنا
وبعض اصحاب النسخ وبعض اصحابنا الممكن من الفعل شرط المراد به لزم من بعض بعد ما وصل
الامور الى المكلف زمان يسع فيه الفعل المأمور به وصورة المسألة على وجهين احدهما ان يرد النسخ

قال القاسم
ليس نسخ الحكم المسمى بالاسد
قال القاسم
الشرع الاحكام

او غير نطقية

بعد المكن في الاعتقاد بل دخول من الواجب اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والماني لنزول
 بعد قول الله من اجل ان يبين بوجوب الواجب كما في قوله ضم غدا فشرع فيه قبل ان يبين انما يصح الا ان
 المدين احجج بشرط التمكن من الفعل بان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلا حتى
 به الاوى لنزول الامور والهي بل ان على وجوب نفس الفعل لا على العزم والقدر وكان النسخ قبل المكن من الفعل مؤد
 الى اجماع الحسن النسخ في شيء واحد زمان واحد كان هذا النسخ من باب البدل واللفظ تعالى الله عن ذلك وارجح
 من شرط المكن من عقد العمل او كونه عليه الله ان يمتنع من صوة ليله المعراج ثم شيخ الزايد على الحسن كان ذلك نسخا
 قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد التلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل احدثت غير ثابتة المعترلة يكون
 المعراج اصلا ولا اقرب بغير نسخ فهو صوابه بالحسن قال ذلك شيء اده القصاص لغير سئلنا ولكن لام انه كان
 فوضا بطريق العزم بل فوض ذلك اي الرسول وشيئة فاذا اختلفوا في فرض الفرض قلنا احدثت مشهور ثلثته
 الامة بالقبول فلا وجه الى نكاه واهل النقل كما رووا اصل المعراج وروا فرض خمسين صوة ونسخا حسن وذلك
 بد كورني الصحاح من غير ما بين كتب احدثت قولهم لم يكن فوضا عزمنا كلام فاسد لانه ثبت الحديث انه سال الخليفة
 على امته عن مرة وكان يوسى عليه الله بحسنه على ذلك هذا دليل على انه لم يكن فوضا الى رايه بل كان نسخا على وجه الخفت
 بعد الفرضه واما قولهم بان العمل بالبدن هو المقصود اذ به تحقيق الاتلاف فلازم ذلك بل عقد القلب بمصود ايفا
 ويحقق السلام الا يتركه ان الامان راس الطاعات فجزا لنسخه في قبول هذه الصاوة ومقصوده من ذلك
 ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانتفاء رده ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول المقصود الا يرى في المنشأ به لم يكن السلام
 الاجتهاد القلب اعتقاد وهو حقيقته لان الفعل لا يصرفه الا بغيره القلب العزيمة تدبره بغيره بل الفعل بالصلح
 منه المدين خير من عمله والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فالصوة تستطعن الحاضر فعلا لا اعتقاد اذ اذا كان
 كذلك جاز ان يكون عقد التلب مقصود اذ ان الفعل واما قولهم بلزم اجماع الحسن واليه في شيء واحد غير صحيح
 لان غير الحسن لا يستلزم ما يورد به بالتكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة فلا يتحقق قبل وجوده وعلى
 هذا معنى لنزول النسخ الملم بحق الفعل ودرجاء بعد التمكن من الفعل بل وجوده بالاجماع ولا يلزم منه براء
 اجماع الحسن اليه في شيء واحد بل المكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى قوله والساس لا يصلح ناسخا
 اعلم ان النسخ بالكتاب الله فانوا لا تعاق فاما بالناس لا يجوز سواء كان جليا او خفيا خلافا لبعض اصحاب
 الافي مانه يجوز النسخ وقال لنزول النسخ بيان كالتخصيص فاجاز التخصيص به جاز النسخ به انصا ولكن لا
 ان الصما به اجمعوا على كل الراي بالكتاب الله من الاحاد حتى قال على لو كان الدين بالراي لكان
 باطن الحق ادلى بالمسح من ظاهره لكني رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على ظاهره الحق دون باطنه ولانه لا مجال
 للراي في معرفة انتباهه في النسخ بيان انتباهه فلا يجوز النسخ بالناس واما اعتباره بالتخصيص فيفقون
 بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكفى تناسا بيان والتخصيص بيان
 والنسخ دفع وابطال وكذلك الاجماع لا يصلح اسما عند الجمهور وعند من امان من اصحابنا وبعض المعبر له
 انه يجوز النسخ به لانه لو ثبت علم الثمن كالنفس ولان المولدة فلوهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

الى

جاء

والفائل السنية

عيسى

المستحق في زمان اي كرههم ولكننا نعمل لا يجوز النسخ به لانه عار عن احوال الآراء ولا مجال للراي في معرفة نهاية
 ونالحسن والنسخ في شيء عند الله تعالى ولان الاجماع لا يستعمل على خلاف الكتاب السنة ولا يصور لنزول ناسخا
 لها ولو وجد الاجماع بخلافها لكان ذلك ناسخا على نص لغيره عندهم انه ناسخ للكتاب السنة وكذا لا تصور
 ان يكون الاجماع منسوخا بها ايضا لان حجيت بعد الرسول ولا تصور حدوث كتاب او سنة بعده وكذا لا يصح
 ناسخا لاجماع اخر ولا ينسخها به لان الاجماع الثاني لنزول على بطلان الاول لم يحد لك او الاجماع لا يكون باطلا
 وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يحد لك الا بذلك سعي مجرد وقع لاجله الاجماع
 من كتاب سنة او لولذلك كان موجودا او لكن خفي عليهم من قبل لم يظهر لهم وكل ذلك باطل لا يقال له حدوث كتاب او
 سنة بعد النبي عليه السلام وعدم جوازنا الدليل لا استلزامه اجماعهم على الخطا وكذا لا يصح ناسخا للناس ولا ينسخها
 به لما مر واما تمسكهم بسقوط نصيب المولدة فلوهم تضعيف لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبل انتها الحكم
 بانها عليه من نسخ حديثه او عمر واجمعوا على صحة قوله واما يجوز النسخ فكذا اعلم انه يجوز نسخ الكتاب الكتاب
 والسنة بالسنة اذا كان الماسة مثل الاول في العود للاختلاف اما نسخ السنة بالكتاب الكتاب بالسنة المتواترة
 هل يجوز اختلف فيه فقال جمهور الفقهاء المتكلمون والمحققون من اصحاب الشافعي انه يجوز وقال الا في لا يجوز
 نسخ الكتاب السنة ولو اوحاد هو مذهب اكثر اهل الحديث في نسخ السنة بالكتاب ولا ان الظاهر انه لا يجوز كذا ذكر
 السماع في القواطع وهذا معنى قول الشيخ خلافا لما في في المختلف استدلوا في عدم جواز النسخ بالسنة بقوله تعالى
 ما نسخ من آية او سبها ناسخ منها او ملها ما يدل على ان الامة لا نسخ الا ما ناسخ في قوله ناسخ منها او ملها
 بنسبها ما هو من جنسها كقولك لا اخذ منك شيئا الا انك تخبر منها بعد ان ياتيهم خبره السنة ليست غير
 من الكتاب لا مثله لان الكتاب مجزوء السنة غير معجزة والكتاب غير مخلوق والسنة مخلوقة ولان الا في ما يخبر
 والمثل هو الله تعالى وذلك ان يكون النسخ من الكتاب ايضا وسواء تعالى بل ما يكون في لنزوله من لفظه ونسب ان
 اتح الاما يوحى الى النبي لنزول الرسول السبل والاية التبديل وانه نسخ لما ادعى الله لا يبدل له والتبديل باطلاقة
 مساو لتبديل اللفظ والمعنى فمعنى الامران جميعا لقوله عليه السلام اذ اوردى لكم عني حديثا ما عرضوه على كتاب الله
 تعالى فما وافق كتاب الله فادخلوه وما خالف فرددوه والناسخ محال فوجه رده وفي عدم جواز نسخ الكتاب
 بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للنزل فلو سمي السنة به لخرجت عن كونها بيانا
 لانها ما وان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالآخر صياغة الرسول عزه الله الطعن لانه زعم الطاعن
 انه خالف به او كذا ربه فيما قال فثبت هذا الباب بان جعل كل واحد مبينا للآخر لا ناسخا واحتج
 الجمهور بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يوجه الى الكعبة في الصلاة حين كان مكة ولما هاجر الى المدينة كان يوجه الى
 بيت المقدس في الصلاة سنة عشرين مرة ثم نسخ ذلك بالوجه الى الكعبة فان كان الوجه الى الكعبة في مكة ماثلا
 بالكتاب مدني بالسنة الموجهة للموضع الى بيت المقدس مانه ثابت بالسنة بلا سببه لانه لا يتلى في
 القرآن فكيف فيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في لنزول الوجه الى بيت المقدس
 ثابت بالسنة مدني بالكتاب وهو قوله قول جبريل عليه السلام مدلك على جواز نسخها بالكتاب وان نسخ

الكتاب

السنة

الشيء كان يجوز
 النسخ
 الصلوة كان
 المسح
 كان يجوز النسخ
 المسح
 كان يجوز النسخ
 المسح
 كان يجوز النسخ
 المسح

احد ما لا يحول منسج عتلا ولم يرد مع منه سمحاً فوجب القول بالحوار وذلك لان النسخ في الحقيقة ما من مده الحكم كما بينا
ما اذا ثبت حكم الكتاب لم يمنع ان ينسخ رسول الله مدة ما من يوحى غير متلو كما لم يمنع ان ينسخها يوحى متلو وكما لم يمنع
لنسخه من اجل الكتاب بحار لم يمنع من مدة الحكم المطلق بحارته وكذا اذا ثبت حكم بالنسخ لم يمنع ان ينسخ على لسان الرسول
الله تعالى ما من مده لعلمه بتدليل المصلحة كما لم يمنع لنسخها رسول الله عليه من نفسه لان الثابت على لسان الرسول
بعبارة هو الثابت من الله تعالى فثبت لنسخه من نفسه عتلا ولم يرد السج احدهم جواره ايضا لان ما لا يمنع
الآيات لا يدل على عدم حواره وانما عتلكم الآية فساد لان المراد بالخير هو الخير فيما يرجع الى مطلق العباد
ومصلحهم وكذا ما لا يمنع من الحارم في المصلحة في النسخ كذا النسخ في الكتاب ليس بتدليل من عند نفسه بل
يوحى من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله التبيين ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا واما
الجواب عن الحديث فقال سمعنا من قبل هذا الحديث لا يحكم بغيره لانه لا يوجب له لغيره مخالف للكتاب بل في الكتاب
فوضعه بتابعه مطلقا في الحديث فرضيته ابتغاء مبدء اولين ثبت بالمراد انما هو لا المسموع منه بالقتل
المقتول وفي النسخ ما دل عليه وهو قوله ادوى لكم عني ولم يقتل اذ سمعتم مني ونحن نقول لنسخه الوالد لا ثبت
نسخ الكتاب لانه لا ثبت كونه منسوخا من رسول الله فطعا على النسخ المراد من قوله ما خالف فودعه عند التعارض
اذ جهل الشارع ونحن نقول هكذا واما الكلام بما اذا عرف الشارع بينهما واما قولهم لنسخه صيانة عن مفسده الطعن
فناشد لان النسخ لو اسح مثل هذا الطعن نسخي لنسخه لا يجوز نسخ الكتاب بالكتابة السنة السنة اصلا لان
الطاعين لنسخه لانه ما مضى كلامه وسئل من الله كلاما مضافا لم يمنع ذلك لهذا الطعن فكذلك ما عثر
نسخه وهذا لانه علم المجاز صدق قوله وانه مسمع والجميع من عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال بل مثال نسخ الكتاب
بالكتاب نسخ ايات المسلمات في القتال ومثال نسخ السنة بالنسخ نسخ الوجه الى من ليس له كذا كذا ومثال
وعن حرم الاضاحي لنسخها فوق ذلك امام فاسا وما يراكم عن السنة في الوباء والختم والمزفة والتغير
واشربوا في كل ظرف لا تغربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ الوجه الى من ليس له كذا كذا ومثال
نسخ الكتاب بالسنة ما قاله عائشة ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباغ الله تعالى من النساء ما شأنا فان ثبت
هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لكم النساء بعد كذا مثال العاصي ابو زيد لم يوجب في
كتاب الله ما نسخ في السنة الا من طريق الزيادة على النسخ في قوله والمفسوخ انواع المفسوخ اربعة اقسام
نسخ الحكم والدلالة جمعاً ونسخ الحكم دون الدلالة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فريضة صوم عاشوراء
اما الاول فمثال نسخ من العوان في حصة الرسول بالنساء على ما روي ان سورة الاحزاب كانت بعد سورة
البقرة وقال الحسن ان علمه اوتي قرآنا ففسخه فلم يبق منه شيء واما الثاني والثالث فتصححان عند جمهور
الفقهاء والمحققين وانما بعض المعترلة حوارها وقال لنسخه منسوخ من النسخ حكمه المستحق لعناه اذ لا اسلام
بمصلحة والنسخ سيد اليه فلا يبقى النسخ بدون حكمه لسقوط اعتبار النسخ عند فوات المقصود واما الرابع فيجوز
في السمين المنقول ان الايراد باللسان للزيادة واسكال الزواني في البيوت والاعتداء بالحوال للموتى
عنها ووجهها عدم الصدق على نوى الرسول ومسالمة الكفار اعطاهم نسخ مع تارة ملاوة الآيات

نسخ

النسخ
الكتاب

الموجبه لها فدل ذلك على حواشي الحكم دون الدلالة وكذا آت المشهورة مثل قراءة من سجد فصيام ثلثة ايام مثلاً بعات
وقرأ ابن عباس فانظر فعدة من ايام لعزوميل رواه عن عمار السج والشيوخ اذ انما فان جوهها البينة ذلك لان الله تحت
ثلاوهما في حصة النبي عليه لصف القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء وبالعقول وهو لنسخه حكمه معان
نسخ النسخ مثل حواشي الصلوة والاعجاز وغيرهما حكمه يتعلق بالمعنى وهو ما يتبع علمه من الوجوه المحرمة ونحوها وكل
واحد منهما مفسود بنفسه الا يرى لنسخ القرآن مثلاً بها ولم يثبت به من الحكم الاما يتعلق من حواشي الصلوة و
الاعجاز واذ كان كذلك جاز لنسخه من مصلحته دون الاخرين يجوز نسخ احدهما دون الاخر واما القسم الرابع وهو
نسخ الوصف فنسخ الرياء على النسخ اي على الزيادة على النص ان كانت عمادة مستقلة كزيادة وهو ب
الصوم بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا واحداً في غير هذه الزيادة اذ اوردت متاعه عن المنزلة على كراهة
وصف الامان في رتبة الكناز وزيادته التزج على الجمل في هذا الزيادة بعد انما فهم على لنسخ هذه لو وردت متارنه
المزيد عليه لا يكون نسخا كورود الشهاد في حد العرف ساريا للحد مال اخر ساعيا انها لا يكون نسخا معني
وان كان ما ناصوره وقال اكثر اصحاب السانعي وبعض المعتزلة وبعض المالكين انها لا يكون نسخا واثرا لاختلاف
بطون في حواشي الزيادة على الكتاب الخبر المتواتر والمشهور غير الوالد والناس فعندنا لا يجوز لنسخها نسخا وعدم
يجوز لنسخها ما لم يمسكوا بان حصة النسخ دفع الحكم والزيادة لا يكون الحكم وصحة حكمه لغيره والعقد بغيره الا
يرى لنسخه الامان في الرتبة لا يجوز من لنسخه مسحة الاعناق في الكناز والحق النسخ الجمل لا يخرج
الجمل من لنسخه واحداً فهو من التوبة حكمه الى حكمه وذلك لسو نسخ واحج من حصول الزيادة نسخا معني بان
النسخ ما انما يوجب كراهة حكمه لغرض هو موجود في الزيادة فكون نسخا وبيانه لنسخ الاطلاق معني بمصود والكتاب
وله حكمه معان وهو الخروج عن العدة بالامان ما يطلق عليه اسم الرتبة والتعدي معني بغير مقصود من الكلام
على مضادة المعنى الاول لان التعدي اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكمه معان وهو الخروج عن العدة
ما ان التعدي لا غير فكاتب الرياء سمي معني وقوله حتى ابينا الزيادة الى غير نتيجة هذا الخلاف اي ولا حل
ذلك اي علمنا في الزيادة المعني جدا في زنا البكر جلد ما به ونوع عام على الجمل المات بعله عال الرتبة والراتي
الاخر لولا هذه وقوله علمه بالبكر جلد ما به وتغريب عام وعندنا ان نسخ يجوز زيادة المعني على الجمل لانه ما من
زيادة صفة الايمان في رتبة كثرته الامان بالعلم على كثرته العلم كما قال الافي لان الزيادة نسخ وبالنسب
لا يجوز النسخ وجه قياس السانعي لنسخ الامان سوط في كثرته العلم بعله عال من غير مفسد خطا الاية ونسختها
في سائر الكنازات انها حفس واحده ولكنها بعله لا يصح هذا القياس لا تستلزمه الزيادة على النسخ لان
الرفقة في قوله تعالى فحرم من نفسه في كثرته العلم والامان بطلته وبالنسب لا يجوز نسخ الاطلاق **فصل**
في افعال النبي صلعم افعال النبي صلعم الى غير اعلم ان المراد من افعال النبي هي ما يقع عن قصد
لان ما وقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حال النوم والاعطاء والسهو لا يصح للاعداد اعم الفعل الواجب
منه عن قصد فلهذا لم يرد في اسم الفعل جرمه عن مقصود في ذاته للناسل ولكنه وقع فيه عن قصد مباح
قصد فلهذا لم يرد في اسمها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمنزل عن الطريق فانه وجد

التصديق المشي كمال الوقوع بحالات المعصية فانها لم تفعل حرام متصور بعينه الناعل وان كان الشروع اطلاق اسم المعصية
على الزلة بجانا فالاشياء معصون عن المحاصي وان لم يصحوا عن الرلا عندنا وعند بعض الاشعة لم يصحوا عن الصفا
ودكر في عصية الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن معناها الزلل
عن الفضل الى النقص والاصوب الى الصواب كانوا يعانوا بالجلال قدرهم ومكانهم من الله تعالى والزلة لا يخرج
عن سان اما من جهة الناعل كقوله تعالى ايضا عن موسى حين كثر القبطي قتلته قال هذا من عمل الشيطان اى
هيج غضبي حتى صرتة فاضافه اليه تسبيحا او من الله تعالى كما قال عيسى ادم ربه واذ كان البيان مقرونا بالزلة
لا يحال علم انما لا يصلح للاقتداء فلم يكن مما نحن بصدده فلهذا قال سوى الزلة وقد يكون سائلا للمحمل الكبار هو
تأجيل للمبين في اي صفة كان المبين وقد يكون مختصا به علم كوجوب الصلوة والجمعة والزيادة على الاربع في النكاح
والاجرة صفى الخمر وحسن الحنن هو لا يصلح للاقتداء بالاشقان ايضا بعد ذلك لم يعلت صفة ذلك الفعل في حقه علم
فالمجهر على انه يتدرك به في اتباعه على تلك الصفة حتى ذلك الخصوص وقال الكرخي والاشعرية وبعض اصحاب الكافي
انه علم بخصوص به حتى تقوم دلائل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم يعلم صفة فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات
ففعلة يدل على الاجابة بالاجاج كذا ذكره ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلاف فيه قال بعضهم يجب الوقوف فيه حتى
نقوم ذلك بين الوصف وبين الشك وهو من علمه الاشعرية وبعض اصحاب الكافي وقال مالك وبعض اصحاب
الكافي انما يجنبه وعلمه المعتزل لم ينسأ الا باتباعه فيه ويكون واجبة في حقه وقال الكرخي يشهد الاجابة في حقه
لا الوجوب بل لا بد له من ذلك ثم لا يكون لنا اتباعه فيه لا بدليل ايضا وقال الجصاص لم يعلت صفة ذلك الفعل
في حقه يشدرك به كما هو من علمه الجمهور والا يعتقد فيه الاجابة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى تقوم دلائل الخصوص وهو
محتاج القاضي ابو زيد وسملح له في حقه والاسلام والمصنف مسك الدواقية بان فله تخلف جهات المذهب الوجوب
والاجابة فقبل معرفة لا يمكن الاسماع لان متابعة الغير اتيان فعله على الوجه الذي فعله فلا يمكن المتابعة قبل معرفة صفة
لاحمال الاجابة في حقه لا في حتمنا مال علم وهذا الكلام عند التامل باطل لان هذا التامل لنزك كان منسج الامتد
من لم يتعلموا مثل فعله هذا الطريق ويلوهم على ذلك نبدأ بصفة الخطر في الاشاع وان كان لا منعم دلائلهم
على ذلك فعداس صفة الاجابة معروفا لغير القول بالوقف لا محقق واجتج من قال بوجوب الا باتباع هو له عاك
اطعوا الله واطعوا الرسول واوله واتبعوا الآية وموله ولان كنتم يحبون الله الا انه فان هذه النصوص ترجع لاتباعه
مطلقا من غير فصل بين القول بفعل واجتج الكرخي بان الاجابة هي الثابتة ليقين موجب شهادته دون غيرها لا بد له
ولما ثبتت الاجابة في حقه لم يجز لنا بعبته فيه لا بدليل لاحمال اختصاصه به وجه القول المحار ان الا باتباع
هو الاصل في حق الرسول لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا انصيص على حوزا الثاني به
في افعاله الا ترى انه نص على تخصيصه فاما كان هو مخصوصا به بقوله خالصه لك هو النكاح بغير عزم الشخ
ثم افعاله التصدي على اربعة اقسام متابع الفخر الاسلام وسمس لانه قسمها القاضي ابو زيد وسائر الاصوليين
الى ثلثة اقسام واجب مسمي بهاج واداد الواجب للنقض وهو اخر الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي
ماست لكان منه اصطواب ولا يصور ذلك في حقه علم لان الدلائل كلها مطعية في حقه ويمكن لزعمه على المراد

تقوم

آخر

سبب افعاله بالنسبة للناس وعظمها بالاصطلاح في دوله والوحى نوعان الى الفهم اعلم انه لا لاجل
بعض الناس والطعن بالبطل كما قالوا في منا الكلف عن هذا المعنى لانه علم الله هو المنفرد بالكل الذي لا
يحط به الا الله عز وجل في العلم نوع احاطه وفيه ايضا نسبة الخطا في بعض الصور التي علمه وفيه سوء ادب
فكان الاولى بركة لكن طعن الجاهل بان قال كيف سأل له الاجتهاد مع توصله الى ما وجب علم المعين هو الوحى
هل على هذا التسميم دفعا لثبوتهم فقال الوحى نوعان ظاهر وباطن فالظاهر هو تلك اقسام ما ثبت بان
الملك نوع في سمع بعد علمه اى مع في سمع النبي علمه وهو المراد بقوله تعالى قل انزل روح القدس من ربي لا يحق
والثاني ما سمع عنده باشاره الملك من غير بيان بالكلام واليه اسار النبي صلعم قوله ان روح القدس تنشق في
روعي اى وقع في قلبي لم ينسأ لمن ثبوت حتى يستكمل رزقا فانقوا الله واجلوا في الطلب والتكليف ما يندى
تعليمه لا يشبهه بالهام من الله تعالى ان اراد به نور عنده كما قال تعالى انما يحكم من الناس بما اراد الله واتا
الوحى الباطن فما يقال با جهادة وتامته في الاحكام المنصوصة جعل الاجتهاد منه علمه الله وحيا باطنا باعتبار
المثال بان يفهمه علمه على اجتهاده يدل على انه هو الحق حصة كما اذا سمع الوحى ابتداء قوله فالى بعضهم
الى اختلاف في جواز الاجتهاد للنبى في كونه متعبدا به فعلم روح الله من الاحكام فالى بعضهم وهم الاضغرة و
اكثر المعتزلة والمكلمين لم يكن الاجتهاد حظه علم في احكام الشروع وقال بعضهم وهم عامة الاصوليين
كان له العمل في احكام الشروع بالروى وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهذا مذهب مالك
والشافعية عامة اهل الحديث قال الكرخي انما ما علمه كان متعبدا بانتظار الوحى في حادثة ليس فيها وحى
فان لم ينزل الوحى بعد الانتظار كان ذلك دالة الاذن بالاجتهاد وهو المختار ثم قل قد مر الاستظهار مقدرة
سلامه ايام وصل بحرف ثبوت الغرض وذلك يختلف بحسب الاحداث كاستظهار الوحى الاقرب في النكاح بنوع
الخطاب الكفو وكلهم استقوا على لزوم العمل بحوزة بالروى في الحدود وانور الدنيا اجماع الفريق الاول
سواء تمام وما سطق عن الهوى الاية اخبرانه لا منطق الا عن الوحى الحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون حيا لمعز
داخلا تحت النبى ولان المصير الى الراى الذى هو محمل الخطا للصورة ولا ضرورة في حقه اذ الوحى
ثابت في كل وقت فكان اشتغاله بالراى كاشتغاله به مع وجوب النقص اجمعت العامة بقوله تعالى فاعبروا
يا اهل الابصار امرا بالاعتبار علما لا ولى الا بصار والنبي صلعم اعظم بصيرة واصفا هم سريرة
فكان اولى بالدخول تحت هذا الخطاب عند التحججة فانه علمه اعتبره دين الله بدين العباد وذلك
سان بطريق القياس وبان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني الصور الوقوف على طريق الاستعمال
والنبي صلعم الكمال للناس في ذلك ولا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجة وذلك لا يثبت بعلوم درجته
مع اطلاق غيره وجه القول المختار انه صلعم مكرمه بالوحى غالب لهالة انه لا يحتج عن الوحى والراى
صنوبرى فوجب تقدم طلب النفس بانتظار الوحى لاحتمال اصابه المض كما وجب على المتمم طلب الماء
في موضع يوجب وجوده وكما وجب طلب النفس المازل الخفي من النصوص في حق سائر المجتهدين فاذا عانف
ثبوت احادته بلا حكم في شق طمع عن الوحى في حكم بالراى واما تسلك الحكم بقوله تعالى وما نطق

هذا هو الكتاب الذي فيه ذكر
الاسماء العظمى والاعلى
التي هي في كتاب الله عز وجل
والتي هي في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم

الا ففاسد فانه في شأن القرآن رد المازع الكثر انه افتراه من عنده ولا تعلق له بوضع النزاع وقيل المراد بالهوى هو
المنشأ لا تارة بالسوء والاجتهاد على العقل لا بهوى النفس ليس سلبا عموما فلام الاجتهاد مع السوء عليه ليس هو
بل هو وحى الحق لان سوره يدل على حقيقة كاذبة باستزاء الوحي قوله الا انه علم بمصوم الى اخره هذا جواب
عما سال لما جاز له الاجتهاد كان ينبغي ان يكون منسوبة دون النص فيكون نظريا كاجتهاد غير ويجوز مخالفته فقال ليس كذلك
لانه علم بمصوم القرار على الخطا مع الاجتهاد لا يحمل الخطا عند اكثر العلماء لانه لا يجب اتباعه فلو جاز الخطا لكان
ماورئنا من الخطا لا يجوز وان احتمل الخطا كما هو مذهب اكثر اصحابنا بل قد علم حاله على الله تعالى فانه يدل
على انه اخطأ بربك نزل الكتاب في اسارى يد رولا يحمل القوار على الخطا لما ذكرنا واذا اتوا الله تعالى على اجتهاده
دل انه هو الصواب بموجب علم المتقين وكفى مخالفة حراما وكذا خلاف اجتهاد غير حوز مخالفته لمجتهد لاحتمال
الخطا والقوار عنه قوله وهذا كالا لهما اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي صلى الله عليه وسلم لا من غيره نظير الالهام وهو
القدف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه علم حتى لم يجوز مخالفة وجهه للنبين من عند الله تعالى
فلا ان الالهام غيره فانه ليس بحجة قوله وشرح من قبلنا الى اخره اعلم انه حوز ان يتبع الله تعالى نبيه بشريعة فليكن
من الانبياء وامره باتباعها وحوز ان يتبعه بالنبي عز ذلك لان مصالح العباد قد تتفق وتختلف بحوز ان يحلف
الشرايع ويتفق الاكثر العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما ان يعلم هل كان سعيدا بشيخ واحد
من الانبياء مثل البعث فاني بعضهم ذلك واثبتته بعضهم محللين فيه ايضا فمثل كان سعيدا بسبع نوح ومثل سبع
اراهيم ومثل سبع موسى ومثل سبع عيسى ومثل ما علم انه سبع وبوقف الغرالى وغيره اجماعه ومحل ما ان هذه
المسألة اصول التعبد والماني ان علمه وامته هل كانوا متعبدين بسبع من عدم بعد البعث وهي مسألة الكتاب
قد ذهب اليها اصحابنا وعامة اصحاب الافي وبعض المذاهب كان سعيدا بسبع من قبلنا وان كل شريعة من النبي صلى الله عليه وسلم
ما من حق من بعده الى امام الامة الا لتقوم دليل النبي صلى الله عليه وسلم على هذا بل من سوره من قبلنا على انه سوره ذلك النبي
وذهب اكثر المذاهب وبعض اصحابنا وبعض اصحاب الافي الى انه صلعم لم يكن متعبدا بسبع من قبلنا ولا لسوره
كل نبي منتهى بوماته او معش نبي اخر الا ما لا يحمل الوقت والشيخ فعلى هذا لا يجوز العلم بها الا بما قام الدليل
على ما به وقال بعضهم بل مننا العلم على مثل سراج من قبلنا فقام بسبع نسخا على لفظ ذلك سوره لنبينا ولم يفسدوا
من ما تبص مثل اهل الكتاب او رواه المسلمون عما في اذهاب الكبار وبين ما تبص من القرآن او السنة وذهب
اكثر اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور والفاضي ابو ريد وسمل الائمة وخرا الاسلام وعامة الماخرون الى ان من قبلنا انما
انه كان سوره من قبلنا او سان الرسول بل مننا العلم على انه سوره بسبع ما لم يظهر ناسخه واما ما علم على اهل الكتاب
او منهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب سماعه لما انهم حرقوا الكتب فلا يعتبر بقولهم ولا تقول من اسلم منهم فانه لا ما يعرف
ذلك بطا اهل الكتاب وبقتل جاحقهم وذلك لا يكون حجة لما قلنا واخرج من قال باحصاء كل شريعة بنسبها لقوله تعالى
لكل جعلنا شريعة ومنها نجا فانه مقتضى ان يكون لكل شريعة شريعة خاصة وبان يثبت الرسول ليس الا ببيان باللائق
حاجة اليه اذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني شيئا فنفى لم يكن للمسلمين بالبيان
عقل بعث الثاني حاجة فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لم يرسل رسولا بغير اشارة منه لاختصاصه بالبيان

كالنفس

هذا هو الكتاب الذي فيه ذكر
الاسماء العظمى والاعلى
التي هي في كتاب الله عز وجل
والتي هي في كتاب النبي صلى الله عليه وسلم

واصح الفرق الثالث انه علم لان اصلا في النزاع دليل لنزاع المسألة في قوله عز وجل وادله الله سبحانه السبل
انكم من كتاب حكيم حاكم رسول مصدق لما حكمكم ليوثن به من بين يديكم على انهم لم يزلوا من بحث الخرافة وجوابها
وهنا ظهر شرف نبينا علمه بانه لا يبي بعده فكان الكل من تقدم او تاخر في حكم المشع له واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا
شريعة من قبلنا لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدم وهذا نص ولا يستجيز ذلك احد من اهل المسألة الا يرى
ان النبي صلعم لما رأى صحف من القرية في يد عمر بن الخطاب لم يزلوا انتم كما ترون في اليهود والنصارى الله لو كان موسى
حيما لما وسعه الاتباع ولا ان الرسول سفير الله في عباده لبيد لهم مصالح وارتهم الى الاخرى الدنيا ولو لمنا شريعة
من قبلنا لكان رسولنا رسول نزلنا سفيرا ومن امته لا رسول الله هذا فاسد لا حجة لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم
شريعة من قبلنا بل على شريح الاول في اجمله ولا يدل على اسماها بالكلية فاقى منها غير مستوعب نصير حوز الدليل على
ان المذهب ما ذكرنا انه اصح في حوز القصة بطريق المهاييه قوله تعالى لها شرب لكم شرب يوم معلوم واحة
ابو يوسف في حوز المصاحف من الذكر والا بنى بقوله كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع لفظ ذلك كان فمن
تقدم قوله وسلك الصواب الى اخره المتكدر عماره عن اتباع الغير فيما يقول او نفع معتد بالحقيقة
فمن غير ناطق الدليل كما جعل قوله ثلاثة في عنقه ثم لا خلاف لغيره في الصواب اما ما كان او حاكما او متقيا
ليس حجة على صحابي لغيرنا الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن تقدم فقال البردعي والرازي وطاعة صاحبنا
انه حجة وتقليده واجب ترك بذهب الساس وهو محتار في السلام والماخرون المصنف وذهب مالكي وحنبل في
احدى الروايتين عنه وان افغى في قوله التدم وقال الكرخي تلاعه من اصحابنا لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالياس
واليه مال الفاضل ابو زيد وقال الشافعي في قوله الجديد لا تقلد احد منهم وان كان ضالا لا يدرك بالساس وهو مذهب
الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من حوز تقليده وان كان لا يوجب احدا لكان من عدم احوالنا من ظهر منهم الفتوى
بالواحد اذ اخل الخطا في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطا كسائر المجتهدين الا ترى انه كان خالف بعضهم
ويخرج الواحد منهم من يتواء الى فتوى غير وكانوا لا يدعون الناس الى افعالهم ولو لم يكن محتملا للخطا لما جاز لهم
ذلك وقد مال ابن مسعود رضي الله عنه لخطا فتوى من الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطا لم يجوز المجتهد
لغيره تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن تقدم ثم الشافعي لم يفرق بين لا يدرك بالساس وبين غيره لانه حوز انما
افغى فيما لا يدرك بالساس على ظنه دليلا ولا يكون كذلك مع جواز التمسك به كالا جهاد لما احملنا لا يكون
دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر وقد اوضحنا الحسن وعزنا به بينهما فبقية قول الصحابي فيما لا يدرك بالساس
فقيده لتعين حجة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة في الكذب لان الدين بغيره ثابت واحة لما يظن بوجه التقليد
بالنص وهو قوله تعالى وان رسولنا لا يكون من المباحين الا نصار والذين اسعوسم باحسان مدح الصبية
والتابعين لهم باحسان واما اسمي التابعين المدح على اتباعهم باحسان من حسب الرجوع الى ابيهم
دون الرجوع الى الكتاب السنة لان ذلك سمعوا المدح بالكتاب السنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون
في قول لم يظهر من بعضهم خلاف فاما الذين فهم اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح وانه لكان
يستحق المدح باتباع المعصية حتى الذم ترك اسام المعصية فوقع المعارضة فكان النص دليلا على وجوب

بينهم

تخيرون

سليهم اذ لم يوجد بينهم اختلاف في الميزان والمعقول هو من وجد ان احوال السماع في قول
الصحابي ثابت بل الظاهر والغالب من حاله انه يعني الخبر اما يعني الراي عند الضرورة ونشأوا القنوا لاحتمال
ان يكون عندهم خبر فاذ لم يجدوا اشتغال القياس قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكنون عند الشك عند الفتوى اذا
كان عندهم خبر يوافق فتوهم واذ اثبت احوال السماع في قوله بل هو الاصل كما تقدم ما على الراي وكان تديم قوله
من هذا الوجه كقصد خبر الواحد على الناس والماني ان قوله لكان صادرا عن الراي فقلنا انهم غيرهم
لانهم شاهدوا بطريق الرسول علم في بيان الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال
التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك
لغيرهم فبهذه المعاني تخرج رايهم على راي غيرهم فوجب عليهم وما ذكرنا من احوالهم انهم لا يجوزون
سليهم الا بالاثبتين سلما ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على خط واحد فان خبر الواحد مع احوال المتقدم
على القياس وكذا اذا تعارضت القياسان ولا حد ما نوع توجع وجب الاخذ بالراجح فكنا قول الصحابي
لكنه اقرب الى الصواب قول **هـ** وهذا تنق على اصحابنا ابا حنيفة وانا يوسف ومحمد ومن تابعهم
فانهم قالوا بالتكليف فالا تدرى بالقياس مثل المقادير كقدر اقل الحيف ثلاثة ايام واحد اوتول عمر وعلى ابن عمر
وعمان بن العاص وانس رضي الله عنهم وكفناه شوا ما باع باقل مما باع قبل فقد التزم من القياس بعض حوازه
كما قال ان نفي لان الملك قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من المبيع كالبيع من غيره فلا يقول عاشته فهو
ما روت لم يونس من امرأة جاءت لعاشته وقالت له بعث من ردي من رقبه خاد ما يملكه حرهم الى العطا فاحتاج
الى ثمنه قبل محل الاجل ستمائة فعالت عاشته بغير ثمنها شربا اشترى ابلي في يدين للملك رقم الله عار
ابطل جهاد وحجة مع الرسول صلعم ان لم يثبت فاناها زيد معتذرا فثبت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من
ربه فاستمع له فله ما سلف فتركنا الناس بغير ان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع بدليل انها
جعلت جزاء مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجماد واجزية الجواهر لا يعرف بالراي ولذا اعتذار زيد
دليل على ذلك ايضا فان بعضهم يحالف بعضا في المجتهدين وما كان معتذرا الى صاحبه **و** واحلف
عليهم في غير اى احلف على اصحابنا فيما يدرى بالقياس في شليد الصحابة يعني لم يستقر مندهم في هذه المسئلة
ولم يثبت عندهم رواية ظاهرة فيها فتال ابو يوسف جهره اغلام قدر راس المال اى تسعيرة مقداره لسن شرط
في السلم فما اذا كان راس المال مشارا الان الاشارة الى التبرع من التسمية والاعلام بالتسمية
تصح بالاجماع فكذلك الاشارة فعلا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام بوجاه
السلم فما ذكرنا وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما وقال ابو يوسف جهره في الاجرة المسترك كالصباغ والقصار
انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب عمن الاحتراز عنه كالسرة ونحوها فاما اذا لم يكن
الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحق الغالب والمقاربة العامة فلا ضمان منه بالاتفاق ورويا وجوب
الضمان عن عمر وعلى رضي الله عنه فانه كان يفتقر احتياط صيانة لاهوال الناس ويخالف ابو حنيفة المروك
عن علي قال انه اسن فلا يفتقر شكا كاجرة الوجه والمودع وذلك لان الضمان نوعان هما جبري وضمان

اراد باصحابنا

فاستترت منه

شرط لا يثابها وضمان الجبري بالتدري وضمان الشرط بحسب العقد لم يوجد عند موجب الضمان ولم يوجد بالتدري ايضا
لان قطع هذا الملك حصل اذ لا يحظر لا يكون من جهة بقتيل العين امانة في يده كالودعة فلا يضمن بالهلاك وهذا معنى قول
الشخ كافي اعلام راس المال الاجر المسترك قول **هـ** وهذا الاختلاف اخر اى الاختلاف المذكور في سليلد الصحابي
هذا بيان محل النزاع ذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل الاشتها ر فها من الصحابي
بان كانت ما لا يتبع بها البولي الحجة الكلك لم يكن من باب الشهرة عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يتردد
غير من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جهة الاشتها ر لا محالة ولا محال لا محال ان كانت الحجة
والبولى مع العامة واشتهر مثلها مما من الخواص ولم يظهر خلاف من غير فبهذه اجماع بحسب العمل وما اذا اختلفوا
في شيء فالحق لا يعدوا فادلهم حتى لا يجوز لاحد التمسك بقوله لا خارجا فادلهم وقيل صورة المسئلة ما اذا ورد قول عن
صحابي مما يدرى بالقياس لم يستقل من غير تسليم والامكان اذ لو كان ورد في المسئلة ما اذا ورد قول عن
بين اصحابنا والتمسك من غير تسليم كان لجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غير انكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم
المراي ذلك بوجوب التوجه والعمل بايتما شاعرا عند الترجيح وعدم احداث قول اخر لانهم اذا اختلفوا على
قولين او اقوال فتد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا ضرورة نعتنا اجماعهم على الخطا وجوه اى عن اقوالهم
فما كان مردد لا يستقط بعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيها تاريخ ليجعل الاخر ناسخا للمستقدم لانهم لما اختلفوا
ولم يحاجوا بالسماع من النبي صلعم تعين وجه الاحتياط فحل محل الناس ولا شخ في القياس بل بحسب الترجيح لئلا يكون
الاخذ بالمجتهدين بايتما شاعرا بشهادة قلبه قول **هـ** واما التابعي الى الخبر اجماعا ان التابعي اذ لم يبلغ درجة
الفتوى في زمن الصحابة ولم يراهم في الراي كان مثل سارعة الفتوى لا يصح عقلمه وان كان ممن يظهر فتواه
في زمن الصحابة كالحسن وسعد بن المسيب والنجاشي والشعبي وشيوخ وسوق وعلقه عن ابي حنيفة وروايتان احد
بهما انه قال لا اتكلمهم بم رجال فخر رجال وهو الظاهر من المذهب والثانية وهو راي النوازل انما زاحمهم في الفتوى
وسوق عواله الاجتهاد فاقولهم لانه لما زاحمهم في الفتوى سوق عواله الاجتهاد فاجابهم بتسليمهم وقد صح ان
عليها تحكم الى شيوخ في جرعة وقالوا رعي عمر قتها مع هذا اليهودي فقال شرح لليهودي ما نقل قال رعي
وفي يدك فطلب شاهد من مزعل يدعا قنبر فشهد له ودعا الحسن بن علي فشهد له فقال شرح اما شهادة هؤلاء
فقد اخرجتمالك واما شهادته انك فلا يجوز لها وكان من راي على جواز شهادة الابن لابييه فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي الى امير المؤمنين شئني معي الى قاضييه فقتضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك ثم اسلم
اليهودي فقال على هذا الدرع وهذا الدرع لك فكان مع حتى قتل يوم صبيح ابي حنيفة وقال انس بن مالك
رضي الله عنه اذا قيل عن سلمة قتال شلوها عنها مولانا الحسن البصري لانه كان ولد جارية ام سلمة رضي الله عنها
صلعم وحالف سوق ابن عباس في النذر بدمج الولد فانجب سوق فيها شاة بعد ما اوجب ابن عباس
مائة من ابل فرجع الى قول سوق وشيوخ والحسن وسوق من التابعين وجه الظاهر لنقول الصحابي
انما جيل حجة لاحتمال السماع والفضل صانهم في الراي بركة صحة النبي ومشاهدتهم لحوال التثريب
وهلك منقود في حق التابعي وان زاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكرنا من المسئلة لان غاية ذلك ان الصحابي سلموا

عن

صاحب المومنين
مشرع الى
قاضييه

لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي هي عليها وجوب التقليد اجواز مفقودة في جميع اصلا فلا يجوز تقليدهم كذا في ادب القاضي
المصدر الشهيد وذكر شمس الائمة لا خلاف في لزوم قول التابعي لسنحة على وجه يترك به الناس فقد روي عن ابي حنيفة
انه كان يفتي بخلاف ابيهم وانما الخلاف في ان قوله هل يقتدي به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فحينئذ يعتد
به وعندنا ان نفي لا يقتدي به فكان شمس الائمة لم يعتبروا به النوادر وفي الاسلام اعتبروا بها واثبت الخلاف تابعهم المصنف
في ذلك جعل رواية النوادر وهو الصحيح وجهه ان التابعي لما اجماع الصحابة في الفتوى علم لزم رايه في القوة والضعف
مثل راي الصحابة يجوز تقليده كافي الصحابة **باب الاجماع** الاجماع في اللغة العزم على اجمع على المسير
اي عزم والاساق ايضا يقال اجمعوا على كذا اي استقوا وفي الشريعة اتفاق كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد على حكم
وهو المعروف انما يصح على قول من يعتبر موافقة العولم ونحوه فيهم فيه اصلا فاما من اعتبر فيما لا يحتاج فيه الى الراجح
اجماع الكل فالاجماع عنده هو الاتفاق في عصره على ما يوجب من هو اهل من هذه الائمة من الاجماع حجة وطعية عند
عامة المسلمين وعند بعض المعتزلة والخوارج واكثر الرافض لسنحة واجتهاد بان وقوعه مستحالة لا يمكن ضبط
افاديل العلماء كثرتهم وتباعدهم في الامور لزم اهل النام لا يعرفون اهل العلم بالمشق والمخبر فضلا عن
ان يعرفوا اقدارهم في الاحداث معلوم لزم عندهم اتاويلهم بتقدير هذا فاسد لان الاجماع لما كان مقصورا
في الاخبار المستفيضة يكون مقصورا في الاحكام ايضا لانه يوجد سبب يدعو الى اجماعهم في الاختلاف فوجد
سبب ايضا يدعو الى اجماعهم باعتماد الاحكام والانتشار انما يجمع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين
فاما اذا كانوا كذلك فلا تسكت العامة بالكتاب السنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ما بها الذين امنوا
اموا الله كونوا مع الصادقين الله تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامور موافقة كل المصنفين لان كل واحد منهم صادق
حتى بعض الامور لا يجوز لزم من هذا امرا بالميتا بغيره في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فليزم من الاجمال
والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب تاييده بالجموع الائمة او بعضهم والماني باطل
لان التكليف بالكف معهم يخلزم المذرة علم ولا ثبت القدرة لا معرفة اعيانهم وقد علم بالصورة انا
لا نعرف واحدا استطاع من الصادقين فثبت لزم الصادق من الذين امنوا بالكون معهم جميع الائمة وذلك
مدعى لزم الاجماع حجة كذا في الممران واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه واله من اجمع على الضلالة و
مال صلح لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطأ وقال صلح وما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
الى غيرهما من الاحاديث التي كانت ظاهرة مشهورة من الصحابة والتابعين ومعهدهم مقسكا بها
في اثبات الاجماع واما المعقول مما ذكر في الميزان انه ثبت بالدليل القطعي لزم نبينا خاتمة الانبيا
وسريته دأبه الى يوم القيامة حتى وقعت حوادث لم يوجد في الكتاب السنة واجمع الائمة
على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطع عن بعض الاشياء
ولا يثبت شريعة كلها دأبه يهودى الى خلف في الاخبار الشاذة وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع
حجة وطعية ليدوم الرعي بوجوده ولا يقال لزم الاجماع بكونه حق العمل كما لعاس من خد الواليد

كما

فلا يردى لا استطاع الشريعة لا ما يؤوله انما يعلم القياس من خد الواحد على اعتبار اصابه الحق فظاهره على الجمل لا يخرج الحق
عن احوال اهل الاجتهاد حتى يجوزهم خروج الحق عن احوال اهل الاجتهاد وهذا الاختلاف فيه فاما اجماعهم عليه لم يحل العمل
بما هو باطل يبين ان ما اتوا به لم يكن شريعة النبي صلى الله عليه واله بل يكون عملا خلاف شريعة منقطع شريعة في حق ذلك الحكم ابدا
كذا في الممران وفي بحث عرف المائل قول **ولم يكن الاجماع نوعا علم انه لا بد للاجماع من كون وهو ما يعوم به**
الاجماع واهله من سعة الاجماع بذاته وشروطه وما يكون متوقفا عليه بعد صدور من اهل حكم وهو الاثر الثابت به
وسببه وهو المعنى الداعي اليه وهو المسمى بتسديد الاجماع فركنه نوعان غرضية وهو ما كان اصلا في باب الاجماع وخصائية
وهو ما جعل اجماعا للضرورة فاما الغرضية فالتكلم بما يوجب لاتفاق منهم او شدة عزمهم في الفعل مما يكون من باب الفعل
على وجه يكون ذلك موهوبا من انما هو الغام فمما استوى الكل في الحاجة الى عرضه ليعوم الملبوس كتحريم الزنا والربوا و
الامهات اشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر بما لا يحتاج العام الى عرضه لعدم الملبوس العام كحرمة نكاح
المرأة على عمتهاء ونواض الصدقات ما يجب في الزرع والقار واسباة ذلك كذا ذكر شمس الائمة وخصائية وهو ان
يتكلم او نعمل البعض انتشر ذلك الى غير اهل عصره منى مدة التامل ولم يظنوا له مخالف كان ذلك اجماعا
مقطوعا به عند الراعي بناه يسمى ذلك اجماعا سكونيا وذكر صاحب الميزان لزم الاجماع انما يثبت هذا الطريق اذا كان ترك
الرد الانكار في غير حاله التثنية بعد مضي مدة التامل لان ترك النكر في حاله النكته امر متعاد بل مشروع ورحمة فلا
يدل ذلك على الرضا وكذا الكوت والامتناع من الرد قبل مضي التامل خلال شرعا ولا يدل على الرضا وقال عيسى
بن امان من اصحابنا والماني بالافلا من الاسعرة والنافعي داود الطاهري وبعض المعتزلة ليس باجماع ولا يوجب لان
الكوت محمول على نفسه المحمل لا يكون حجة وهذا لانه محمل لكون الكوت عرضا وتفسيره لا يرى لزم ان عاصم قال
عمر في سنة العول فتدل له الاظهرت حجة على عدم مال لامهابة منه في رواية سفيان بن عيينة عن ابيه عن ابيه عن ابيه عن ابيه
لان تعاد الاجماع السفسر من كل واحد لادى الى الاعتقاد الاجماع لتعذر اجماع اهل العصر على قول يسمع منهم والمصدر
منق بالضر قال تعلم ما جعل عليكم في الدين من حرج بل المعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى فيسلم سائرهم ولا تاجع
لزم هذا اجماع في المسائل الاعتقادية فكذا في المسائل الاجتهادية لان احيى في الموضعين ولعل لانه لا يحمل الكوت
في كلا الموضعين لان الكوت عن النبي صلى الله عليه واله فاشيطان لغرس فاذا لم يجعل كوت شيئا كان ذلك مستقارا وكذا للراعي العدالة
مانعة عنه خصوصاً ما للصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حسنا وما حدث
من عاصم في غير صحيح لان عمر كان يندم على كثير من الصحابة وساله ودمج وقد اشار ابن عباس باشيأ يقتلها عمر
واستحسنها مع لزم عمر كان النبي صلى الله عليه واله من غير حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير
في ما لم اسمع وكان يقول نعم الله امرا اهدى الى عيوني فلما نفي عن المغالات في المهر وخطبته قال امراة
اما سمعت قول الله تعالى واتيتم لهدى من تظن انتم متبعنا عما اعطانا الله تعالى فليكن عمر وقال كل الناس
انتم من غير انتم منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه قول **واهل الاجماع اعلم لزم اهل الاجماع من كان**
اهل الاجتهاد ليس فيه بدعة ولا فسوق ظاهر لان الحق الذي يدل على اشراط هذه المعاني لان وجوب اتباع
انما ثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن اهلا للشهادة وذلك ينافي وجه اتباعه وورث الائمة

حق النبي صلى الله عليه واله في البيوت والبيوت
هذا القول من ابن عباس رضي الله عنهما
انه لم يظهر ما علم ان عمر رضي الله عنه
يبدل على حجة الاجماع

لأنه لم يخرج عن الظاهر فاعلم باعتقده باطلا لا يخرج عن الظاهر قول معتقده باطلا أيضا وقال بعض أصحاب الشافعي
يعتبر قوله ولا يعتد بالإجماع بدونه لأن الفاسق المجتهد لا يلزمه أن يقل غيره بل ينبغ فماتع له ما يؤدى إلى
اجتهاده فكيف يعتد بالإجماع عليه فحقه لأن اجتهاده مخالف اجتهاد من سواه وأجواب ما ذكرنا أنه قوله
تهمة البطلان وأما صاحب الهوى فإن خلافه هو الحق لا يخرج عن الظاهر فاعلم باعتقده باطلا لا يخرج عن الظاهر
بعض الروافض بأنهم غلوا في الأمر على حتى قالوا لا يخرج عن الظاهر فاعلم باعتقده باطلا لا يخرج عن الظاهر
اجتماع المسلمين واسم الأمة لا يتناول مطلقا وكذا إذا ادعى الناس بالمعتقده سقطت عنه الأمة لا يخرج عن الظاهر
لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفاهة فصيرتها في أمواتين ولا يعتد بقوله في الإجماع ولهذا لم يعتد بخلاف
الروافض أباناً في خلافه الشافعي ولا خلاف الخوارج في خلافه على وأما الاجتهاد فشرط في حال دون حال
ففي أصول الدين كمثل القرآن وأصوله وأعداد الركعات ومقادير الزكوات والعولم كالمجتهدين في ذلك الإجماع
وفيما يخص الرأي ولا يعتد بحال الفاعل والعولم ولا من ليس من أصل الاجتهاد من العلماء كالسكك الذي لا يعرف
إلا الكلام والمفسر الذي لا يعرف له بطرق الاجتهاد والمحدث الذي لا يعرف له طرق المقاييس والنحو
الذي لا علم له بالأدلة الشرعية واختلف فيمن يحفظ أحكام الفروع ولم يحفظ الفروع فمنهم من اعتبر الأصول
دون الفروع فيكون أقرب إلى المصنوع والاجتهاد ومنهم من اعتبر الفروع في الأصول في العلم بتفاصيل الأحكام
ومنهم من اعتبرها من نظرها إلى وجود نوع من الإجماع الذي عُدَّ ذلك في العامة ومنهم من نفاها واليه يذهب
كلام فخر الإسلام ومثل الناس من زاد على اشتراط الاجتهاد كون المجتهد من الصحابة مع الإجماع إلا الصحابة
وهو من جهة أهل الظاهر وأما من جهة أهل الأصول فيكون له رأيان أحدهما أن الإجماع إنما صار حجة لأن النبي صلى الله عليه وآله
مدحهم وأثنى عليهم في آياته كثيرة ولأن الإجماع حجة باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم الأصول في ذلك
وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا إجماع إلا من غير الرسول علم أي قرأته أن تارك فيكم
الغلبين فإن فسكنتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترت خسر النفس كما ينبغي الكبر حيث الجدير والخطأ فمن حيث فكان
تدل ذلك على أن قوله علم أن المدرسة ينبغي جنبها كما ينبغي الكبر حيث الجدير والخطأ فمن حيث فكان
منها عنهم الخطأ وجب متابعتهم ضرورة دلان المدينة دار هجرة وموضع قبر النبي عليه وآله وصحبه وسلم
ومجتمع الصحابة ومستقر الإسلام وفيها ظهر العلم ومنها صدرت الأحكام فخرج الحق عن أحوال أهلها
والصحيح عندنا أن اهلية الإجماع ثبتت بصفة العدالة والاجتهاد ولما ذكرنا أن الحق الذي يدل
على حجية الإجماع ولا يختص بزمان ولا مكان ولا يقع بل يدل على اشتراط العدالة والاجتهاد
كما ذكرنا قولنا وانتراض العصور فالمتأني انتراض العصور هو موت جميع أهل الاجتهاد
الذين كانوا في وقت نزول الأحكام بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لا انعقاد الإجماع إنما صار حجة
بناء على وصف الإجماع ولا ثبت الاجتماع إلا باستقرار الآراء واستقرارها لا ثبت إلا بانتراض
العصور لا ختم الرجوع قبله وهو مذهب حنبل وابن فورل وعند الجمهور لا انتراض ليس بشرط
وهو أصح مذهب الشافعي لأن ما ثبت به الإجماع كرامة لأهلها فثبت ذلك بنفس الإجماع

ولا يعتد بقوله في أصول الفقه
وفيمن يترك بأصول الفقه

قال الزيدية
والأمامية الإجماع
لا يعتد به الرسول

وإذا اتفق عليهم

يجوز من النصوص الواردة في
بني الانتراض وعدمه ولأن الحق لا يجوز
الإجماع

من غير توقف على الانتراض لأنه لو توقف لجاز أن يكون الأمة حين اتفقت اجتمعت على الخطأ وإن غير جاز وأما قولهم
الاستقرار لا ثبت إلا بالانتراض لا ختم الرجوع فذا سيد لنا بيننا أن الإجماع يعتد بنفس الاتفاق فبعد
ذلك الرجوع الواحد لا يضره المخالفة الدليل القطعي وكونه مبينا أن الإجماع اعتد خطا ولورج الكل صار إجماعا
آخر ثم الخلاف يظهر فما إذا رج بعضهم بعد الاعتقاد معتدنا لا يصح وعندنا أن في بعض قول
وقيل بشرط الإجماع اللاحق لا العدم الخلف الثاني أن بان إجماع من بعد الصحابة حجة لأنه هل بشرط الإجماع
للأحق عدمه اختلاف إلى بق صورته إذا اختلف أصل عصره مسلم على قولين ذلك لا خلاف هل ينفع انعقاد
الإجماع في العصور الذي بعده على أحد القولين في ذلك المسألة وعندنا أن أصحاب الشافعي وعامة أهل الحديث بشرط
حتى ينفع انعقاد الإجماع وترفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة هو مختار فخر الإسلام ومن تابعه في المثال
من أصحاب الشافعي وهو الأصح وقال بعضهم فيه اختلاف من أصحابنا فغير حجة في منع من الاعتقاد وعند
جمهور لا ينفع وأما من سلفه في بعض الروايات مع إلى حجة في بعضها مع مجرد ذلك أن الشافعي إذا قضى ببيع لم
الولد لا ينفذ قضاؤه عند مجرد بيع من لبيع الولد مختلف فيه من الصحابة فعند عمر لا يجوز وعند علي جاز يجوز
فذلك هو الجواب على لزومه ارتفع الخلاف السابق بإجماع التابعين فاهم إجماعا على أنه لا يجوز بيع أم الولد
ورد في الكرخي عن أبي جعفر أنه لا ينفذ فمما لا ينفذ هذا دليل على أن الخلاف الأول مانع من الإجماع المتأخر
عنده حيث صح النقض ولم ينقض الأصح هو الأول وقال بعض شافعي لا يدل هذا الجواب على لزوم ذلك
الاختلاف السابق من انعقاد الإجماع المتأخر بل لا يدل على لزوم الإجماع الذي تقدمه خلاف إجماع مختلف
فيه إذ عندنا أن العلم ليس بالإجماع وفيه شبهة عندنا فاجماعا حتى لا يكون جازما ولا تضللا وإذا كان
لكذلك لا ينقض قضاء الشافعي فيه لأنه ليس مخالف للإجماع القطعي بل هو مخالف للإجماع محال فيه وكان هذا قضاء في
مجهول فيه فينفذ وفي الأصول لا يستدعي وفي القضاء يجوز بيع أم الولد روايات أظهرها أنه لا ينفذ وفي
مضا الجاه أنه يتوقف على أصناف آخر أحزان أصنافه لا يبطر هذا الوجه الأقاويل أحسن من جعل عدم الاختلاف
الآن بشرط بان الحجة اتفاق كل الأمة ولم يحصل ذلك في مخالف الأول من الأمة ولا يخرج بموت عر الأمة
ولم سطل قوله بما لو بطل لم يبق المذاهب موت أصنافها بوضوح خلافه اعتبر الدليل لا بعينه لأن قول غير صاحب
الشرع لا اعتبار إلا بالدليل ذلك المخالف ياق بعد موته وكان كبقائه نفسه مخالفا لأنه لم يرد من تصحيحه نسبة
بعض الصحابة إلى الضلال لأنه يبين بالإجماع أن قوله خطأ وذلك لا يجوز وأحسن من جعل الاختلاف مانعا بان
الدليل الحق فيها كمن الإجماع حجة لا ينفذ من إجماع سبق خلاف لم لا ولا منهم كل الأمة في هذا الوقت
وقوله ذلك الخصم باقي مسلم لكنه لم يبق معتد بعد انعقاد الإجماع على خلافه كمن ينزل خلاف الناس شيخ
ذلك التماس ولا يلزم التضييق أيضا لأن الداعي كان حجة قبل ظهور الإجماع فإذا ظهر انتطح مقتضوا
على الحال كالصحاب إذا اختلفوا في أمر رأوا فلما عارضوا ذلك على رسول الله عليه وآله ورد قول البعض
لا يثبت صاحبك الضلال وكصاوة أهل القبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر إليهم قول
والشرط إجماع الكل قال بعض الناس من جمهور الجمهور ولهم من حنبل في رواية عنه وبعض المعتزلة

وبقي المسألة اجتهادية كما كانت
واختلف شافعي في ذلك
الشرع لا ينفذ ولا ينفع انعقاد
الإجماع

ما انفرد

لا يشترط في اعتقاد الاجماع اتفاق الجميع بل يستعبد اتفاق الاكثر من النصف والاقول وقال بعضهم لشرطان الاول قد بلغ حد
 التوافقين خلافاً عن اعتقاد الاجماع والاولى ان يوافقوا في ما يوافقون فيه وان يمتنعوا في ما يمتنعون فيه ولا يعتد
 للمخالف بما ذهب اليه كان خلافاً عن اعتقاد الاجماع في خلافه فيقال ما نفي الزكوة وان لم يسوغوا له الاجتهاد ولا يعتد
 بخلافه خلافاً لابي موسى الاشعري في ان النعم شقير الوضوء وهو اختيار كسر الهمزة وقد يكون قول الاكثر حجة ولا يكون
 اجماعاً وهو مختار بعض المسامحة احسن من معتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام لا يسعوا ولا اعظم قوله عليه السلام
 الجماعة فرقة شتى في النار وبان الامة في خلافه اي بغير رضايه عنه احد وعلى الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عباد
 وعلى سلمان ولم يعتدوا خلافاً منهم وان اجماع الكل شرط لان المعتبر اجماع الامة فابني منهم احد يصير للاجماع بوجهاً
 لم يكن اجماعاً لاحوالهم لكونهم ائمة مع الواحد المخالف لان المعتد غفلي وصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه ولان الاجماع عرف
 حجة بالدلائل السميعة فغيره لا يعتد باجماعهم في ذلك صوابه الحق معنى ثبت كونه حجة غير معقول ولهذا لو كان في عصر اثنان
 او ثلثة من اصل الاجتهاد وانفقوا على حكم ثبت الاجماع واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد لان ما ثبت غير معقول
 المنع يجب عليه جميع اوصاف الضرر والمضيق والكل اهل الاجماع لان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا يجمع ائمة فتناول الكل
 وقد اختلف اصحاب الرسول عليه في الاحكام وربما كان المخالف ولعل المخالفة ابن عباس في القول ربما قل عدوهم خلافاً
 ابن عمر واي هو من اكثر الصحابة في جواز آراء الصوم في السنة كاتوا بعدون الكل خلافاً لا اجماعاً واما معنى رافدكم
 بالسواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم ما دون الكل وجب الخلاف عليه توفيقاً الى ما لا يلائم السجدة او المراد من شايعة
 السواد الاعظم متابع الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من قوله علم من شدة شدة في النار لان الشاذ من خلاف بعد
 الموافقة يقال شذباً للبعد ثم اذا افترض بعد ما كان اصلها واما لامة اي بغير رضايه عنه فليكن ثابتة قبل موافقة على سعد بن سلمان
 بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهي كافيته لا اعتقاد الامة ثم لما رجع هو لامة الى ما اتفق عليه العامة تفقر الاجماع على
 امامته قوله وحكمة الاصل في لفظ العلم ان الاجماع حجة مقطوعة بها عند عامة المسلمين مع اصل الاهواء

من لم يحكمه مثل الطعام والشارب في من المعتمد والحوارج واكثر الوافق وقد بينا الدلائل من الحائز في اول الباب
 قوله والداعي الى الفقه اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع وقد يكون من اصدار الاحكام والعاس قد
 يكون من الكتاب لا يرى انا اجمعنا على حرمة الامهات البنات مولد تعالج عليكم امهاتكم الامة وعلى عدم جواز
 بيع الطعام قبل التبصر وحسب السنة المروية في الباب من جريان الويوا في الارز وسبب القياس على امامته اي بغير رضايه عنه
 وسبب الاجتهاد وهو الاعتبار بالامامة في الصلاة وقال ابو جعفر والشارب في المعقنة والشيعة واصحاب
 الظواهر لا يعتقدون الاجماع الا بهد قطعي ولكن المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في اعتقاد الاجماع
 عن خبر الواحد واختلوا في اعتقاد من الناس لاختلاف الناس في القياس انه حجة ام لا فان الاجماع لا يكون
 الا باتفاق اهل العصر ولا عصر الاوقية من نقاة القياس وقد منع من الاعتقاد ولكننا نقول وقوعة خبر الواحد
 والقياس لا يستحيل العقل والمضمر التي يوجب حجية من كونه سنة قطعية او ظنية وقال بعض شائخنا لا يعتد
 بالاقتباس او خبر الواحد عند وجود المتواتر والكتاب لا يحتاج الى الاجماع لثبوت الحكم بها وقال بعضهم
 يعتد الاجماع لا عن دليل الهام وتوفيق بان خلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً وتوفيقهم لاختيار الصواب
 في الاجماع لا عن دليل الهام وتوفيق بان خلق الله تعالى فيهم علماً ضرورياً وتوفيقهم لاختيار الصواب

قوله في الاصل اي اصل الاجماع من غير نظر في العوارض يعني ان الاجماع يثبت بالحكم
 قطعاً كالكتاب والسنة والظواهر والاصول وانما هي من غير نظر في العوارض يعني ان الاجماع يثبت بالحكم
 العوارض كالآلة والمواد وخبر الواحد وقوله في القياس اي القياس من غير نظر في العوارض يعني ان الاجماع يثبت بالحكم
 كان من الاصول كقوله في القياس اي القياس من غير نظر في العوارض يعني ان الاجماع يثبت بالحكم
 دنيا وبما يوجب الجحيم والعلامة قد خالفوا فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم
 لا يكون حجة

لان الدلائل المتصلة لا تلو لم يعتد الاعين لذلك كان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق للاجماع فائدة وقد وقع الاجماع لا
 عن ذلك كسج المعاطي وارجح الحام ولكننا نقول ذلك فاسد لان الامة لا تكون اعلى من حال الرسول ومعلوم انه لا
 يقول الامن وحكي ظاهراً وخفي او غير استنباط من المضمر فالامة اولى من ان يقولوا الاعين ذلك لان الاجماع لا يتصور
 الا من العدل فلا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الله عز وجل فابننا على حديث او من من المضمر راوه مؤثراً
 في قوله لو انعتد عز وجل لم يبق فيه فائدة باطل لان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالة
 على الحكم وحرمة المخالفة بعد اعتقاد الاجماع اجماعاً قبله بالاثبات وما ذكره ابن سح التعاظم وارجح الحام والاجماع
 فيها وانع عز وجل لان الامة لم ينقل اليها استغناء بالاجماع عنه قوله واذا اتفق البنا الى احده
 الاجماع احد الادلة القاطعة كالسنة فكما ثبتت السنة فحققت بدليل قطعي وبالدليل فكذا الاجماع فاذا استدل
 البنا اجماع الصحابة باجماع كل عصر على نقله كان كقول الحديث المتواتر فكيف جاحده عند من جعل انكار الاجماع
 كمراد ذلك مثل اجماعهم على خلافه اي بغير رضايه عنهم فيقال من نفي الزكوة اذا انتقل اليها بالافراد اي
 ينقل الاحاد بان روى ثقة لغير الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا كقول الله ما لاحاد وجوب العمل والاعلم
 وسندهم على الناس عند اكثر العلماء وذلك مثل ما روى عن عبيدة السلماني انه قال ما اجمع اصحاب رسول الله
 على اجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهور وعلى الاسفار بالغير وعلى تحريم ذكاح الاخت في عدة الاخت ومن
 من بعض اصحابنا من الغرالى انه لا وجوب العمل لان الاجماع قطعي ومن الواحد ليس قطعي فكيف ثبت به قاطع
 وال جواب انما ثبتت مثلاً اجماعاً قاطعاً بل ثبت به اجماعاً ظاهرياً وجوب العمل وثبوته بنقل الواحد غير منسج
 لخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت به لا يتطهر ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على
 وجوب العمل به فلو ثبت كان بالناس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه
 لا مدخل للقياس في نصب الشريعة ولا مدخل لهذا الا بان يوجب العمل به ثابتاً بطريق الدلالة بان يقال مثل الواحد
 للدلالة الظني موجب للعمل قطعاً كما خبر الذي تحللت واسطة شراؤه والرسول فتعقل الواحد للدلالة
 القطعي هو الاجماع الذي لم يتخلل به وسراؤه واسطة اولى بان يوجب العمل قطعاً لان احوال الضر في
 مخالفة المقطوع به اكثر من احواله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب العمل بهذه الصورة ثبت
 فيما اذا تحللت واسطة او وسارطاً لعدم القايين بالنقل قوله في اجاب اي الاجماع على
 حاشية والافرى اجماع الصحابة نصاً فانه مثل الامة والخبر المتواتر فكيف جاحده ولانه اجماع لا خلاف
 فيه فيهم عن الرسول واهل المدرس من الذي نص البعض سكوت المباقون لان الكوت في الدلالة
 دون النص ولهذا هذا السن باجماع عند الشافعي وان ابان كما بينا اجماع من بعدهم على حكم
 لم يظهر فيه خلافاً من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم لجماعهم على قول سبقهم فيه وانه
 من خبر الواحد فوجب العمل دون العلم والامة واذا اختلفوا على اقوال كان اجماعاً منهم
 على ما عداها باطل خلافاً لبعض الناس فان عندهم يجوز اختراع قول آخر لان الكوت
 عن قول آخر لا يدل على نفي قول آخر ولكننا نقول انهم اذا اختلفوا على اقوال فالحق لا يعود واقا وبالمهم

الحكم

شيع

مخالف

لا بد من نفي قول

قوله في الاصل اي اصل الاجماع من غير نظر في العوارض يعني ان الاجماع يثبت بالحكم
 قطعاً كالكتاب والسنة والظواهر والاصول وانما هي من غير نظر في العوارض يعني ان الاجماع يثبت بالحكم
 العوارض كالآلة والمواد وخبر الواحد وقوله في القياس اي القياس من غير نظر في العوارض يعني ان الاجماع يثبت بالحكم
 كان من الاصول كقوله في القياس اي القياس من غير نظر في العوارض يعني ان الاجماع يثبت بالحكم
 دنيا وبما يوجب الجحيم والعلامة قد خالفوا فيه قال بعضهم يكون حجة وقال بعضهم
 لا يكون حجة

الشرع على حد ذاته وذلك ليس بربك فانه اذا قيل ان الله تعالى له ما يشاء من عباده
لذا قلنا ان الامور الكلاية اجزاء على العموم مالم يدل دليل الخصوص ولا دليل للتخصيص
معاد في ادعاء فانه عليه قال حين وجهته الى المنع بقضي باعاد مال بكتاب الله تعالى ان لم يجد كتاب
الله قال بغيره رسول الله قال ان لم يجد في السنة قال اجتهد راي فقال الجهر لله الذي وفور رسول الله ما يرضى به
رسوله فلم يترك عليه قوله اجتهد راي بل عذره على ذلك قوله **واما المعقول** فهو من الاعتبار
واجب اي المنع هو قوله تعالى فاعبروا بالذي اصابكم من النعمان ان كنتم عباد الله اعبدوا الله ما كنتم
دلالة عبارته ان القياس حجة وان ارد به الاعتبار في المثالات فحسب هو ايضا دليل على القياس حجة بطلانية
وبطانة ان التامل فما اصاب من المثالات باسباب نقلت عنهم انك عنها احتراز اعرضه من
الجزاء واجب القياس نظر بعينه اذ لا يشترط في المعطى لا يشترط في المعطى انما ساءه دليله المعقول
لان الوقوف على حقيقة التامل في معنى اللغة لا يظاهر المعنى صيغة قوله **وكذا التامل** في حقائق اللغة
الاستعارة وغيرها ان الاستعارة غير الناطقة الدالة عليها بالوضع او الاستعارة تلك اللفظ لغوي صوابا
شأنه في ذلك القياس لانه نظيره لان التامل في حقائق اللغة لتفت على طريق المجاز لتستعير اللفظ لغوي موضوعه
لم يكن اقتراحا على اللسان ولا وضعه عند نفسه وكذلك التامل في معنى النص لا يثبت حكم في نظيره
العرف كما ذكره كماله في قوله **وبطانة** اي بيان التامل في النص لاستخراج المعنى الذي هو
مناط الحكم بالاشارة الشارح يحمق في قوله علم الخط بالخط المحسوس بالرفع والنصب على التقديرين
لا بد من اتمام دليله في الباطن فانه مقتضى فعلا المتضمن بواسطتها بما دخلت فيه وقد ذكر في المعاديات فخص
فعلنا سبها فكان معنى رواية الرفع بمع الخط بالخط بطريق حذف المضاف اليه مناهيه ومعنى النص
وهو مختار المصنف بمع الخط بالخط اسم المكيال في خمسة حيث قال الخط وقوله مثلا سراج المالك
والحال شرط فان الطلاق يتعلق بالركوب كالتعلق بالركوب في قوله لنزول في الدار البتة فان شرطه لو كان
المعنى بجواز هذا الوصف هو التامل في الامور الاعجاب كما مر في البيع مباح بالاجماع فيعرف الامور الى
احاله التي هي شرط اي اذا اردت مع الخط بالخط فيعوا هذا الشرط ولا بعد لنكون الشيء
سماها ويجب رعاية شرطه عند الاقتراء عليه كالتكاح فانه مباح والاشهاد شرط عند الاقتراء عليه والمراد
بالمثل المذكور في هذا الحديث القدر اي الكيل في المكملات والوزن في الموزونات دون غيره بدليل
ما ذكر في حديث اخر كذا لا يكيل هذا لان المماثل على الاطلاق غير مراد بالاجماع اذ لا شرط السواك
في جميع الصفات والحيات فعلم لنزول المراد به المثل المتين وهو المماثل في الكيل و اراد بالفضل الفضل
على التقدير لان الفضل لا يتصور قبل المماثل والمماثل يكون في القدر فلو كان الفضل على القدر ضروره
والربا اسم لزيادة وهي حرام وهي فضل مال لا يقابل به عوضه في معاوضة مال مال فثبتت اشارة النص
ان حكمه وهو التسوية بينهما في القدر ثم الحرمه ناء على قوا حكم النص قوله **هذا حكم**

في الاستعارة وغيرها ان الاستعارة غير الناطقة الدالة عليها بالوضع او الاستعارة تلك اللفظ لغوي صوابا

المعنى الداعي اليه كذا اي اذا عرضا له النص فلا بد لهذا الحكم من سبب دافع اليه ما هو ثابت هذا النص واذا انما لمن
وجدنا الداعي اليه القدر الحسن لان اعجاب التسوية بهذه الاموال سبب لنكون امسا لا متساوية كذا
ينبغي ان تكلف ما ليس في الوسخ ولن يكون كذلك الا بالاعتدال الحسن لان المماثل يقوم بالصوره والمعنى اذ كل
محدث بوجود صورته وعنا فالكل يسوي بينهما في الذات الحسن في المعنى قوله **وستنطق**
الجوده والنص هو قوله علم جدها وردها سواء وما لا يجاع ايضا فانه لو باع فقير بوجهه بغير ردي
ودره على لكون الدرهم متايله الجوده لا يجوز ولو كانت الحوده مسومه سبغ لكونه كافي حال غير الربا
ولان ما لا يسفح به الا هلاكه فتفت في ذاته والاشياء التي المذكوره في الحديث كذلك كانت مستعنتا
في ذواتها لا في صفاتها لم يكن اوصافها مسومه وفي الحقيقه قوله **وسقط** فبمع الجوده جواب عما قاله لان
المماثل شئت حقه ما ذكرتم فانه قد سقي النفاق من اليمين في الوصف بعد تساويها وقد اوحسنا فاذا لم
يسل المماثل لا يظهر الفضل كافي العبد والنياب العالي انما يلزم ذلك لكونه لو بقيت قيمة الجوده في هذه الاموال
بل سقطت بالنص قوله **هذا حكم** النص اي ما ذكرنا حكم النص عرفنا بشارته دون الراي وجدنا الارز
وعنه كالدخن والجص وسائر المكملات امسا لا متساوية فكان الفضل على المماثل فيها فضلا لا لئلا العوض
في عند السع مد حكم النص لا يتفاوت فلهذا اثباته على طريق الاعتبار وهو نظير المثالات اي العقوبات بان
الله تعالى مال هو الذي اخرج الدين كزوا من اجل الكتاب من ديارهم اي من خزيرة العرب الى الشام لا اول كثر
فالخراج من الديار عنقوبة كالقبيل قالوا لو انكنا عليهم ان اقلوا انفسكم واخرجوا من دياركم فالخير بينهما
دليل على انه منزله العدل والكفر بصلح سنا للخراج لانه صلح سينا للقبيل فيصلح لكونه سينا لانه بمنزلة
اول الجسر يدل على كراهة هذه العقوبة لان الاول يدل على ثاب بعده واحسن الماني اجلا عن اياهم من خير الى
الشام وسيل الجسر الثاني حشر يوم العاصمة لان الجسر يكون بالشام قوله **م دعا** اي دعا الله
الى الله الاعتبار والتامل في معنى النص بقوله فاعبروا يا اولي الابصار للعلم بان العمل بما وضع لئلا المعنى فيما
لنص فيه لتعتبر احوالنا باحوالهم فنحذر عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكل من ههنا اي في مثلنا
هذه اي في الزعميات لا استخراج مناط الحكم بالاشارة صاحب الشرح يعلم في ما لا نص فيه واما الجواب عما سلكوا
فهو ان الكتاب تبيان لكل شيء لان ما است القياس مصانف للكتاب هذا الجواب عن الابانة الاخر
اذ التماس في الكتاب على لزم المراد بالكتاب في الايتين اللوح المحفوظ كذا ذكره عامه المفسرون واما الجواب
عن حديث عائله فانهم كانوا يتقنون في نصب الشرايع مالم يكن في التوريه ما كان فيها واما القياس الذي
نحن بصده فانه في الحق اطلما ما كان ورد مشروع الى نظره او انهم قاسوا باعتبار الصوره دون
المعنى كما يكون من اصحاب الطراد الموم و فرقه من حق الله تعالى وحق العباد ساقط لان جهة العدل محض
حق الله تعالى لانه لا داء ما هو حق الله تعالى والله تعالى موصوف بكمال القدره ومع ذلك اطلق لنا العمل الراي
نه اما المحقق معنى الاملا او لانه ليس في وسعنا ما هو اوى من ذلك وهذا المعنى بعينه موجود في الاحكام
وكذا فرقه من الجهر والعلم لا يتقوى اذا الوصف الذي هو علمه عندنا موجب للعلم لان الجهر اقل موجب للعلم

وهذا ان الوصف كالتعليل كالرواية كاحتلت الرواية العلة اختلف التعليل فلا فرق بينهما واما الفرق
بين المبالغات ولا فراقها في المعان التي هي مناط الحكم واسقاطها لا يمتنع ما توهده الحكم جامع الوجود معاينة الاصل
والفرق واما الجمع بين المحللات فلا شراهما في معنى جامع او الاختصاص من كل من المحللات بعد صالحيه الحكم خلافة اذ
لا جامع عند اختلاف الصور وان اختلف نوع الحكم ان محله لا يمتنع قوله والاصول في الاصل معلولة بالتعليل
اختلف القائلون بالنسب في الاصول اي الكتاب السبعة قال بعضهم هي غير معلولة في الاصل الا اذا قام الدليل
في البعض على كونه معلولا وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يصلح للاختصاص الحكم اليه الا لما منع من النص والاجماع في البعض
مخمس التعليل بالتحقق ويقتصر على ما عرفت في المناهج وقال بعضهم وهو عام في القياس هي معلولة اي لا اصل
فيها التعليل لكن بوصف قام الدليل على تميز من يميزها الاوصاف في كونه مناط الحكم وهو مذهب بعض اصحابنا
والشافعي والى بعضهم هي معلولة في الاصل لكن لا بد من دلالة غير الوصف المؤثر من يميزها الاوصاف ولا بد
فيها الشروع في التعليل وتبني الوصف المؤثر فقام الدليل على لزوم النص الذي يترتب عليه في الحال معلول وهو
مذهب الباقي ابي زيد ونحو الاسلاف وشمس الامم في الميزان والعلة في اصطلاح الفقهاء هي المعنى الذي يتعلق
به حكم النص كذا في النجوم ثم اختلف اهل المقالة الاولى بان النص قبل التعليل يثبت الحكم بمعنى اللغة ولا بد من النص
على المعنى الشرعي لغة ولهذا اقتصروا بالعقود دون اهل اللغة والتعليل تغيير ذلك ونقل الحكم الى المعنى
الشرعي ثم المعنى الشرعي بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل لا يري في الاوصاف
متعارضة يعني يقتضي كل وصف غير مقتضيه الاخر والتعليل يجمع الاوصاف بان يجعل الكل على واحدة
غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص عليه فالتعليل به يوجب تشداد باب القياس اذ بان يجرى كل
واحدة على حدة غير ممكن ايضا لا فضايلة الى التناقض وبكل وصف معين غير ممكن لانه محتمل لغيره
هو العلم وحتم لغيره لا يكون في المحتمل لا يكون حجة اذا حجة لا ثبت بانكر فكان الوقف عن التعليل هو الاصل
اذا دام دليل مرجح بعض الاوصاف في جواز وان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي اشتد عليها النص
فالتعليل ببعض البعض تخصيص ولا يثبت الا بدليل وانما حصل التعليل لا يجوز الا انما ثبت عليه بالنظر والاجماع اختلف
اهل المقالة الثانية بان الشارع لما جعل القياس حجة ولا نصير حجة الا بان يجرى اوصاف النص علم كان جواز
التعليل اصلا في كل نص لان الدلالة على حجية القياس لم تنص فيه نص في نص وهو لما صار التعليل اصلا
ولا يمكن جميع الاوصاف لا تشدد باب القياس لا يوجب منها للمجال ولعدم جواز الترجيح بلا مرجح
صار الاوصاف كلها صالحة لاثبات الحكم بكل وصف الا لما منع من بعض بعض الاوصاف بعضها اذ
تخالف بعضها اجماعا واما اجواب عن قولهم التعليل بكل وصف محتمل بالمحتمل لا يثبت الحجة لنزول لما
صار القياس حجة شرعا صار التعليل اصلا بكل نص لتعميم الحكم لكن يبقى في كل وصف احتمال انه غير مراد فلا
ترك الاصل بالاحتمال عن قولهم التعليل بتغيير الحكم وترك الحقيقة لنقول اثر التعليل في اساس الحكم
في الفرع لا في تغيير حكم الاصل اذ الحكم في الاصل بان يبدل التعليل على ما كان قبل فلم يكن فيه تغيير للحكم
ولا ترك الحقيقة بل فيه تغييره بالظاهر المعنى الذي يحصل به طائفة القليل اختلف اهل المقالة الثالثة بان التعليل

كسر
التي
كسر
والسهم

لا
الاصول
الاجماع

لما ثبت اصلا بالدلالة الموجبة للقياس كالمروءة والتمثيل اصلا كافي في كل نص يطل التعليل يجمع الاوصاف لان
التعليل شروع للفرع مرة والفرع اخرى عند الشافعي فانه جواز التعليل بغير قاصرة والتعليل يجمع الاوصاف ليد باب
القياس كما بينا فلا بد من دليل يميز وصفا من سائر الاوصاف للتعليل وكذا سئل اهل المقالة انما اختلفوا
في الفرع لا في الاصل في الوصف الذي هو مقتضى النص اذ كل ادعى ان الاصل ما ناله فكان ذلك اتفاقا منهم على لزوم
احد الاوصاف هو العلم فلا يجوز التعليل يجمع الاوصاف لانه مخالفة للاجماع بل لو اريد فلا بد من دليل يميز واجبة
اهل المقالة الرابعة بان ذلك التمس شرط عندنا ايضا كاقامة الا ان عندنا دليل التمييز الشافعي عند الشافعي
الاخلاق كاستنباط لشا الله تعالى لكن يحتاج قبل بيان ذلك التمييز والشروع في التعليل الى اقامة الدليل
على كون النص الذي يترتب عليه معلولا في الحال وليس يقتصر على مورد بل تعدى حكمه الى غيره كالحكم الثالث
بالكافة من السبيلين تعدى الى شقوب السورة بالاجماع فيجوز تعليله بغيره بعد وصف قام دليل على كونه علم وهذا
معنى قول الشيخ الا انه لا بد من دلالة التمييز ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه الحال شا هذا في معلول ذلك
لان الاصل في النصوص ان كان هو التعليل الا انه ثابت بطريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص ما هو غير
معلول بالاتفاق واحتمل لغيره هو النص المعين من ذلك الحكم ولا يصح التمسك به والاولم به على الفرع هذا
الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة الفرع لا للالزم حتى صار التعليل مل فقام الدليل على كونه معلولا صالحيه العلم
وان لم يصح الا لزم به على الفرع على مثال استحباب الحال فانه صلح حجة دافعة لا ملزمة وبيان هذا في الذهاب
والنقض فان حكم الربوا ثابت فيها بالنص وهو معلول فغيره باعده الوزن والجنس انكر الشافعي هذا التعليل
وقال انه ليس بمعلول فلا يصح من ادعاء الاستدلال بان الاصل في النصوص التعليل بل لا بد من اقامة الدليل
على انه في الحال معلول والدليل على انه هذا النص يقتضي حكم التعيين بقوله علم يترتب عليه النص من باب الاحتراز
عن الربوا كوجوب المأثمة يعني كلا الحكمين متعلق بمعنى احدهما لا يري لغيره عين احد البديلين شرط في كل
عقد احتراز عن الدين بالدين فانه منتهى النفي علم عن الكافي الكافي ووجه التعيين في المدل للفرع
هنا لا شئ من المساواة لما ان التمسك منية على النسبية عرفا فوجب الاحتراز عن شبهة الفصل الذي هو
ربوا يبيده قوله علم انما الربوا في النسبية وقد وجدنا حكم التعيين متعبا عنه عند الشافعي حتى شرط القفا
في المجلس في نسخ الطعام بالطعام عند اتحاد الجنس واختلافه لخصم التعيين وقلنا جميعا في شري
خطة بعينها بشعير غير شعيرة في بعض في المجلس انه ما طل وان كان موصوفا لغيره التعيين في
احد البديلين بفوت المساواة في اليد باليد فثبت انه معلول بالاجماع قوله فلو ان
يكون الاصل الى الفرع لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في هذا الباب فتقول الاصل في القياس
عند اكثر الفقهاء والنظار هو جعل الحكم المنصوص عليه كما اذا قلنا لا يزني بالزنا في تحريم بيعه مضافا
كان الاصل هو البر عندهم وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص اجماع
وتبين هو الحكم في المحل المنصوص عليه وهو النزاع لفظي لا مكان اطلاق الاصل على كل منها لبيان حكم
الفرع على النظر واما الفرع هو المحل المشبه عند اكثر كالادنى المثال المذكور عند البعض

معنى قول الشيخ
الذي هو التعليل
الذي هو التعليل

هو الحكم الثابت فيه بالناس وهذا اوله الذي ينبغي على الغرض من قوله ان كانت هذه مقول ان
كان المراد الاصل قوله ان لا يكون الاصل النقص الميثم الحكم معني المحض التفرع اي متفرعا عما حكم من غير العادة
لا يشترط فيه غيره لا المحض من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس بالثاني حكمه معني مح في نفس الامر السببية
والحق في غيره ذكره الضمير راجع الى الاصل اي شرط لا يكون النقص الميثم الحكم مختصا بحكمه بل لكل المحل
سبب اخر يدل على احصاء هذه كل المحل مثل قوله علم من شهد له خرفة فحسبه فانه مختص بحكمه وهو قول شهادة
الغرض بحكمه وهو خرفة سبب قوله تعالى واستشهدوا شهودا علي لما احبب على الخبيث مراعاة العدد لانه منه نفي قول
شهادته الغرض فاذ اثبت بدليل موضح كان مختصا به وان كان المراد منه اصل الحكم معني المحض التفرع ايضا
والثاني حكمه صله المحض وفي نفس الامر السببية اي شرط لا يكون محلا للحكم مختصا بحكمه سبب نفي قول
خرفة فانه منقول شهادة وتعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا الآلة وعلى هذا الوجه يدل
عمارة النجوم ويجوز ان يكون المراد من المحض العموم الا انه خصوص بطريق الكرامة حتى يمنع عن القياس لان
في الحان الغرض ابطال كرامته سواء كان ذلك الغير مثله او فوقه او دونه في العزيمة لا مطلقا المحض فان
لا يمنع عن القياس والفراغ الاخر له دلل المحض والمحض منه غير مذكور يعني بشرط لا يكون محلا للحكم مع حكمه
مخصوصا عن قاعدة عامة كخرفة وقصة خرفة لغير النبي علم استثنى ثمة من اعزاي واوفاه التفرع محلا لاعتزاي الاستثناء
التفرع وال علم شهيد افعال علم من شهد له في حال خرفة من ثابت انا اشهد ذلك يا رسول الله قال علم كفى تشهد لي
ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا اصدقك بما ياتينا من خبر السماء فلا تصدق فيما تحضرنا من اداء الثمن فقال علم من شهد له
خرفة فحسبه قال العلامة مولانا حافظ الدين رحمه الله انما اختص هذه الكرامة من غير الحضور لغيرهم جواز الشهادة
للمستول علمه بناء على لزوم اعادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل التسامح في بعض الاحكام لمصلحة
العيان فكان قول الرسول اولى بذلك **س** ولزوم ما يكون بعد ولا به اي الشرط الثاني لانه لا يكون الاصل
اي حكمه بعد ولا به عن القياس والضمير به راجع الى الاصل والباء للتعدي لان العدول لازم وهو البطلان
الطريق فلا تاتي المحمول عنه الا بالباء ويكون معناه ما لبا معنى الناعل اي وسطه لانه لا يكون حكم الاصل عاد لا عن كثر
القياس اي ما لا يعني لا يكون على خلاف القياس لانه اذا كان محالنا للناس لا يمكن الحاق الغير به ثم اخرج
عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثنى وخص من قاعدة عامة ولم يعقل منه معنى التخصيص كتخصيص خرفة
بقول سهادته وحده وثانيها ما شرع اسداء ولا يعقل معناه فلا تناس عليه غيره لعدول كاعداد الركعات
ونصب الركعات هذا القسم سمي بعد ولا به عن القياس بجزا اذا لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى فاجاز عن
القياس وثالثها التواعد المتقدمة العدة لا يقياس عليها غيرها مع انها يعقل معناه لانه لم يوجد
لها نظير خارج ما تناوله النصارى والاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كخص السفر المسح على
الخفين وان المسح شرع لعزل النزع وميسر الحاجة الى استحباب ولكن لا يقياس عليه العمامة والقنطرة
وما لا يسترجع القدم وثانيها ما استثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى استثنائه معني فخر ان ساس
عليه كل ما شاركت المسنى في علمه الاستثناء عند عامة الاصول من خلافنا لبعض اصحاب في حصة به

خصوص

من وجه

مكن

الاسم

وما في بيانه ان شاء الله تعالى فبين هذا المراد من المعدول به عن القياس ما يخالف القياس من كل وجه فانه اذا
كان موافقا لمخول القياس علمه كالمستحسنتات مثال المعدول به عن القياس بناء الصوم مع الاكل ناسيا
لان القياس يوجب لتفريق صومه لان الاكل يصاد الصوم والشي لا يلقى معضده لان النسيان لا يعدم
التفريق كالمثل مثال انسان ناسيا بضم او تركل ركنا من الصلوة ناسيا بضم صلاته كالوتركة ذا الكرا الا ان كون
النسيان غير موثري فساد الصوم ثبت بعبارة علم لذلك الاعرابي ثم على صومك فانما اطعمك الله وسأكل وهذا
حكم معدول به عن القياس لا محض من النص وهو قوله عليهم النظر مما به خل كما زعم بعض شافعي والسافعي
ما بعده محض من عدس الاعرابي والمحض من قبل التعليل لانه لا يعدم القصد ويطبق به الخاطي والمكره و
الناسم الذي صبت الماء في حلقه وعند بعض شافعي المحض من بطون الكرامة كخرفة فلم يجوز الحاق غيره به وكلامه ليس
يصحح فان في تعليل النبي علمه فانما اطعمك الله وسأكل اشارة الى لغير الناس لم يكن داخل في الضم العام
لان الفعل غير مضاف اليه فلم هو تارك الكلف بالاكل بل هو كاف عما كان ولا لانه لو كان بطون الكرامة
لم يجوز الحاق غير الاعرابي به والحق الجاه ناسيا بالاكل لا لافاق فعلم انه معدول عن القياس لا محض من فلا
يجوز الحاق الخاطي والمكره والنام لان عدسهم دون عدس الناس لانه من جهة صاحب الشرع بخلاف عدسهم فانه
من جهة العباد فوله وان تعدى الحكم الشرعي الى غير الشرط المالك تعديده حكم شرعي بغير
تغير الى فرع هو نظر الاصل لا فرع في ذلك الفرع فالضمير بعينه عائد الى الحكم اي الحكم الشرعي بعينه بغير تغير
والضمير في نظيره راجع الى الاصل المفهوم من التعدي وفيه الى الفرع وهذا الشوط وان كان شوطا
لنظمته اشتراط التعدي وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجه الفرع
الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدي فانها تتم باجماع جعل الكل شرط اعادة انما شرط التعدي لان
التعليل بعبارة قاصرة لا يجوز ذلك الى فرع هو نظر الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يصحق الا في
محل قابل له والتسوية لا تتصور في شئ واحد اما اسراط لانه يكون المعدى حكما شرعيا مذهب جمهور
العقلاء وقال ابن شريح من اصحاب النافعي والشافعي الباقلاني لا يشترط بل يجري القياس في الاسامي واللغات
وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا عرفوا لاهل اللغة اطلقوا اسم الزنا على جماع يقصده سقنح الماء دون
الولد واللواطة مثله في هذا المعنى فكان زنا والزنا يجب احوال اللواطة فليس الاسما كلها توقفة
قال تعالى وعلم آدم الاسما كلها فمتنع ان ثبت شئ منهما بالقياس ولان الاسماء وضعت دلالات على
المسميات فالمقصود بها تعريف المسمى لا تحقيق وصف فيه الا يرى انهم سمو الزنا على الذي يوقفه المايعات
تأرورة لاهل القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قوفه الماء ثبت هذا ان اللغة
وضع كلها وتوقف ولا بد من القياس فيها وهذا معناه قول الشيخ فلا يستقيم التعليل لاثبات الزنا
للواطة اي لا بد من الحكم بحكم لغيره شرعيا لا يستقيم ذلك وكذلك شرط لانه حكم النص بعينه
من غير تغير الى الفرع بزياده وصفه استقوط لان المساواة بين الفرع والاصل لا يتحقق مع التغير
والتعدي مع التغير لاثبات حكم الفرع غير حكم الاصل وهذا لا يجوز فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات

الحقيقة

اسم

معه ظهارة الذي كاذبه الشافعي حيث قال موجب الظهار المحرمه والذى من اهل الحرمه كالمسلم وموسى
اهل الكفاره لانه من اهل الاطعام والاعتقاد صحيح ظهاره وان لم يكن اهلا للصوم لا شفع ظهاره كالعبد
ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح مع هذا وقد اختلفوا في التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم
حرمه متناهية بالكفاره ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمه في حق الذي لا يملك اهل الكفاره فلو
صح ظهاره لثبت به حرمه مطلقة غير متناهية فلو كان تغير الحكم الاصل في الفروع وهو باطل وانما قلنا انه
ليس باهل الكفاره لان المصنوع من الكفاره التطهير وهذا يرجح فيها معنى العبادة حتى ينادى بالصوم الذي
هو عباده محضه والكافر ليس باهل للتطهير ولا لاداء العباده بخلاف العبد فانه اهل لها الا انه عاجز
عن التكفير بالمال كالتحرر حتى لو اعتق واصاب ما لا كانت كفارته بالمال وكذلك مشروط الممانعة بين الاصل
والفروع لان الناس محاذاة بين الشئين في الحكم والعلة وذلك لا يحقق الا في المشتبه وبين فذلك لا يصح التعليل
لتعدية حكم الناس في النظر الى الخاطئ والمكره كالفعل الثاني حيث قال ان الثاني لما لم يقصد النظر لم يجعل
فعله فطرا فكذا الخاطئ لم يقصد النظر ولا الفعل لان لا يكون فعله فطرا كان اولي كذا المكره على النظر
لان الاكراه اذا كان بغير حق ينتقل فعله الى الحامل عليه واذا انتقل لم يبق له فعل كالتاسي لما اضيف فعله
الى صاحب الشرع لم يبق له فعل لانه لا مساواة من الثاني والخاطئ والمكره في العذر وعدم البعد لان النسيان
اثره على الانسان لا يصح له فيه ولا يمكن الاحتراز عنه موجه فكان مما يؤيد منسوبها الى صاحب الحق من
كل وجه فلم يصلح لضمان حق لصدوره من جهة نفيها عن الركن قايما باعتبارها فاما الخطا فلا ينفك عن تقصير
من جهة الخاطئ بل المبالغة في التحرز ولهذا احتل لديه والكفارة بتلك الخطا والاكراه حادث بصنع العبد
غير مضاف الى صاحب الحق لهذا لا يحمل له الا قد لم على النظر وهذا معنى قول الشيخ لان عذر مبادون عذره
اي عذر الثاني فتعدية الحكم من الثاني اليها تعدية الى ما ليس لا يكون مبطلا للضرع لا فيئدان واقعة لان
الضرع يغني عن التعليل واعلم ان التعليل للتعدية الى موضع فيه نص لا يجوز عذره عما شاكنا سواء على وفاق
الضرع الذي في النسخ او خلافا لما ذكرنا وعندنا ان في خلاف النص كان باطلا وان كان على وفاقه
او ثبتنا لزادة كان النص ساكنا عنها يجوز التعليل ويكفي موكدا وبيانا لموجب النص والحقا وشايع
سيرة في التعليل على موافقة النص يجوز من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد النص
على معنى انه لو لا النص كان الحكم ثابتا بالتعليل الا ترى ان اللفظ ملاك كتبهم بالنفس والنفس المعقول
في حكم واحد ولم يفرق احد في ذلك فكيف كان ذلك اجماعا على جواز قوله ولا شرط
الامان اي لا يجوز التعليل بشرطية الامان في رتبة كفارة العمن والظهار بالناس على كفارة القار
كافله الثاني لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيره بالتبديد كاذكرناه في فصل البيان قوله
والسطر الرابع ان سعي حكم النص بعد التعليل سعي حكم النص بعد التعليل في الاصل على ما كان
بله لان تغير حكم النص بالراي لا يجوز لانه لا يعارضه وذلك مثل ما مال الى نفي لزوم الساج التي
لا بد كالحج بها للخص بالخص الناس حتى لو قتل المجرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء كافي المحسن

سببها

على النص في الشئين فافسلا وكذلك في شرطه وظهوره
بالتغير في الشئين فافسلا وكذلك في شرطه وظهوره

لان النبي عليه السلام في المحسن اذ من طبعه الايداء فكل ما كان من طبعه الايداء كان مستثنى من النص بمنزلة المحسن وقيل
هذا تعليل لا سد لا الوجع لنا الاستثناء باعتبار معنى الايداء خرج المستثنى من لزوم محصور في عدد المحسن وكان
فيه تغير حكم النص المعلق ذالا يجوز ذلك يجوز شرط اختيار فوق بله ايام باعتدال شرع اختيار للنظر والناس
تتفاوتون في الحاجة الى هذه النظر وجب لزوم مفضا الى راسم فيجوز فوق بله ايام كما جاز بله امام من هذا القبيل
لان فيه ابطال حكم النص هو المقدر بثلاثة ايام كذا ذكره مس الامم والمضمم لم يمنع عدم اخصار الحكم على المحسن
او الملائ على تقدير التعليل انما كان كذلك لكون الحكم في الفروع ثابتا بالنص بل هو ثابت بالتعليل مع ان
بعض متأديرا الشيخ لا يمنع الزيادة كما في قل المحضر ما ذكره في الاسلام من الاشبهة اصوله ليست بلامية لان
في جميعها جعل تغير حكم النص الذي في الفروع لا تغير حكم النص المعلق يعرف بالتأمل وقيل بتعليل حرمه الربوي
الاشياء الاربعه بالعقوت كمال مالك من هذا القبيل لا قضايه عدم الحكم في الملح وهذا ليس بقوى قوله
وانما خصصنا التعليل الى هذه الاجواب عما ورد تنقضا على هذا الاصل وهو ما ذكره الشافعي انكم قد غيرتم التعليل
حكم النص في قوله علم لا يتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فان النص تعم القليل والكثير لا يفي بله المحسن
موجب الحرمه في التعليل الذي لا يكال كما وجهها في الكثير الذي يكال وخصصتم التعليل منه بالتعليل حيث
علقتهم الحرمه بصفة الكيل ولو علق بها لم يبق النص تنقضا ولا للتعليل لانه ليس بكل مكان هذا اعتراضا لموجب
بالتعليل لا تعدية حكمه وما لا جوابه وانما خصصنا التعليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرفت
ان المستثنى منه في النبي اذا لم يكن من كذا راسد وعلى من المسمى منه تحققا للاسما فانه لا يصح الا في
المحسن من حيث الحمقة ولهذا قال محمد بن علي الجاهل ان كان في الدار الا زير فبجده حران المسمى منه بنوادم
حتى لو كان فيها صبي او امرأه محت ولو كان فيها ثوب او دابة لم يحت ولو قال الا حمار كان المستثنى
حيوانا منه لا حيوانا غير حمار محبت ولو كان فيها سوس لم محبت فاما نحن بصدره استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء
اذ المراد منه حال تساوي الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعان لا يصح
بطريق الحمقة وان كان يصح بطريق المجاز ان يجعل منقطعاً مع لكن ولكن خلاف الاصل فدل على الاستثناء
لم مع عما تناداه اللفظ ظاهرا بل عما تضمن اللفظ من احوال البيع فيثبت مع صدر الكلام بهذه الدلالة
في الاحوال وعدم الاحوال للطعام حال التساوي والمفاضل والمجازفة ادل حاله البيع الطعام سوى هذه
ولن ثبت هذه الاحوال الا في الكثير لان المراد بالتساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل
عبارة عن فضل احد المساويين كدلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضل فكان آخر الكلام
دليل على لزومه لم يتناول التعليل فصارا التغير بالنفس اي حاصله لا بالنفس مصاحبا للتعليل اي موافقا
له وهو منصوب على الحال او خبر صار لا به اي لا بالتعليل معنى حصول التغير بدلالة النص وهو ان التعليل
ليس لمراد وتعليلنا بالكيل بل ايضا حتى لا يجري الربوا فاما دون الكيل موافق له لان التغير حصل بالتعليل
قوله وانما سقط حق التغير الى هذه الاجواب ايضا عما ورد تنقضا على هذا الاصل وهو ما قاله الشافعي
ان النص اوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها للفقير لانه تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجزاة وصرا

بالطعام

يصح على يد من يثبت من الموقل الى الحال اما عندنا لا يجوز لشئ من خلاف العباس فلا ناس على من
 وذكر في الميراث انهم اختلفوا في شرط كون الوصف قابلا لمحل الحكم بعد مباحث العراق هو شرط استبدا لا
 بالعلل العقلية وعندنا لا يشترط فان البيع والنكاح والطلاق وبحكمها على الثبوت الاحكام في الحال
 وهذه العبارات قائمة بالعادة وكذا كون الشخص محتاجا على تجاوز السلم والاجارة وهذا الوصف عام بالعادة
 ولا نعلم الشرع امارات دلالات على الاحكام وما لم يثبت بالدليل ليس شرط كالعالم بل على وجود الشارح
 قوله دلاله كون الوصف على صالحه الى آخره اعلم انه لا خلاف في صحة اوصاف المض لا يجوز ان يكون
 على لان جميعها لا يوجد في المصنف علمه فتدري الاستدلال بالعباس في اوصافه على انه لا يجوز العقل بل
 بكل واحد من الاوصاف لانه لا يشرط في اوصاف الحكم واسبقوا ايضا على انه لا يجوز العقل بل في وصف
 شار من غير ذلك لانه من رفع الاستدلال ودرجة المجتهد من ثم النص يصح دلاله على العلة لا خلاف سوا
 دل على طريق النص صريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلول الشمس وطوبى للتبعية الاشارة كقوله علم من
 بذلك دينة فاقوله وكقول الراوى سبي رسول الله عليه وسلم زنا ما عثر فزوجهم وكذا الاجماع يصح دلاله عليها
 بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما يصح دلاله فقال اهل الطراد وهو وجود الحكم عند
 وجود الوصف غير العقل في تاشر لان طواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز العقل بل في وصف
 الخاته اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة اماره النقص وذلك
 غير جائز على صاحب الشرع ولان العلة امارات الموجبة للحقيقة هو الله تعالى فلم يشترط ان يتميز سائر
 الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصح لذلك لان له دران منها حصل العلم او الظن عادة
 ان المماراة على الدلائل وقال جمهور الفقهاء من السلف اختلف لا يصح الوصف حجة لاجراء كما يوجد بين
 الحكم والعلة توجب الشرط والحكم لم يكن بد من معنى يعتدل وهو ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا
 والماد بصلاحيته ملائمة اى متناسبة للحكم غير نافية كاضافه العزقة في اسلام احد الزوجين الى
 اياه الاصول لا تناسب الى الاسلام لانه بان عنه اذا اسلام عرف عاصما الحقوق لا قاطعا لها وهو المراد
 من قول الشرع وهو لم يكن على موافقة العلة المقولة عن رسول الله عليه وسلم وعز اللف فانهم كانوا اعدوا
 باوصاف مناسبة للاحكام غير متباينة واختلفوا في تفسير العلة بعد اعدائه بالتاشر وهو لم يكن
 لجنس ذلك الوصف تاشر جنس ذلك الحكم في موضع لوضعا اوجاعا وقال بعض اصحاب الشافعي
 عدالة لكونه تخيلا اى متوفا في العلب خيال القبول لم يعرض بعد ذلك على الاصول بطريق الاحتياط
 لا الوجوب ليحقق سلامة عن المناقضة والمعارضة لان الاثر ما يعلم بطريق الاحتياط لا وجوب العقل
 ايضا لان ثبوت الوصف على الشرع لا بالعقل اذا العقل لا يستدرك اليه فوجب الرجوع الى شهادة العلب
 فاذا تخيل في القلب اثر القول كان ذلك حجة للعلة كما اذا استثبتت القلب ولم يقع عليها دلل وجب
 الرجوع الى شهادة العلب ثم يعرض على الاصول للاحتياط كما كانا تعرض على المزية الا لانه هناك
 عرض حتمالا احتياط لانه يقوم لنوع عرض ثم بعد اصاله اهلية ما يبطل الشهادة من منق وغيرة فاما

طريق العقلية والاشارة
 العقلية ان يكون الحكم على
 العقلية ان يكون الحكم على

موافقة

الاشارة السائدة

على الوصف

الوصف لا يحمل ثمة مثبت الصلاحية عديم الملازمة على ما بينا والعدالة الاخالة وقال بعضهم عدالة العرض حتى اذا
 كان طردا اسما عن التقيض والمعارضة كان معدلا كما ان عدالة الشاهد ثبت العرض على المزية فاذا عرضت
 فلم يجره الموزن بحج العقل وادنى ذلك لصلان ادلاها به للاعلى ثم يعنى العرض على الاصول لنزاهة الثبوتين
 الشرع فان طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض قد شهدت الاصول بصحة وصارت حجة وقال صاحب القول
 مثال شهادة الاصول تولنا لا بحج الدلالة في انا انما لا يحملها لاجب في دكرها فالاصول شاهدة لهذه العلم لانها
 مثبتة على التسوية من الذكر والاشارة في الوجوب عدمه ونقول انما يحتاج الى اثبات صحة عليه ما لا يحسن ولا يفتى
 وهو الوصف ما لا يحسن بانما تعلم باثبه الذي ظهر في موضع من المواضع الا يرى انما يعرفنا صدق الشاهد باجتراره
 عن محذور دينه ونسند به على صحة من الكذب ايضا لانه محذور دينه وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بانما يصنع
 كما اشار اليه في آيات كثيرة واما الاخالة فهي مجرد الظن لا يغني عن شئ ولا يقال الظن معتبر في الشرع
 لخص الواحد والقياس لا مصول المعتمد هو الظن الذي قام الدليل على اعتباره في حجب العمل لا مطلق الظن
 ولم يتم ههنا دليل على اعتباره شرعا وغايته ان يجعل عزله الالهام لا يصح الا لزم على العزول لانه
 باطن لا يطلع عليه غيره فلا يكون حجة على الغير كالخبر بل ان شئ ادلة الشرع على الظهور حتى يفتى عليه كل
 واحد وهذا ما لا يصف علمه عن صاحبه ولا ندعى لا يتقل عن المعارضة لان الخصم لن يقول خايل في قلبي انه فاسد
 دخال لنزاعتي صحيحه وهذه معارضة لازمة لا تندفع بوجيد واذا لم تنقل عن المعارضة لم يكن حجة اذا المعارضة
 لا يجوز في حج الشرعة لكونها اماره البطل وكذا العرض على الاصول لا يصح دليلا لانه عبارة عن عموم شهادة
 هذا الوصف في الاصول فيصير كثرة النظايير وبكثرة النظايير لا يحدث قوة في الوصف كالشاهد اذا انهم
 امثاله لا نظار به عدالة وقوتهم فايدة العرض معرفة عدم ما ينقص الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما
 تحصل اذا كان الاصول محصورة وليس كذلك اما فرقهم من الشاهد والوصف لانه يتوهم بان يعرض بعد اصل
 الاهلية ما يبطل الشهادة بالنسب بخلاف الوصف باطل لان الوصف بعد كونه ملائمة بالحق الاختلاف اصله ان
 الشرع جعله علم لا لانه لم يصر عليه بذاته بل بجعل الشرع كالاكل ناسيا مع صلاحية علمه لا نظار لم يحل
 علمه قوله كتعلمنا بالصغر الى آخره هذا نظر العقل بوصف ملائمة اعلم ان دلالة النكاح
 في النسايدون رضا المولى عليها ومشورة ما مرتبة على الصغر عندنا وعندنا انما في بوعلى البكارة فعنده
 الاب لم يزوج البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغرة وعندنا ليس ذلك اموات وصف الصغر
 وعنده ليس ان يزوج بنتا للشب الصغرة بدون رضاها لغوات البكارة كالنكاح الكبير وعندها ذلك
 لوجود وصف الصغر فالعقل بوصف الصغر ملائم لان الصغر مؤثر في اثبات كرامة المنكاح لان ولاية
 الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر المولى علمه باعتباره عجزه عن نكاحه بنفسه مع حاجته الى مقصود
 كالمسقة على المولى حقا للعاجز عنها والصغر مؤثر في العجز وكان العقل لا يثبت الولاية بالصغر تعديلا لوصف
 ملائم وموثر ايضا لانه يظهر اثر الصغر في ولاية المال بالاجماع واما لم يكن للبكارة والقيامة اثر في
 ذلك وهذا معنى قول الشرع كتعلمنا بالصغر الى آخره والمنكاح جمع منكر اسم الزمان والمكان والنكاح

ط

والظن

مثلا اذا عرضت لغيره
 او قدرا واحدا من الاصول
 ان يجوز ان يكون

حج

اي لانه ثبت في النكاح اذ في مكان النكاح او في معنى المصدر من النكاح ومجي المصدر على ان المنقول
 قياس في المزد عن المبدئي ان المنكاح جمع من كونه والساس المنكاح في ذوات اليا، بخلاف اي الصفر موز
 في كونه النكاح المنكوحات قولنا تأثير الطواف اي مثل تأثير الطواف في الحكم المعلق به وهو سقوط النكاح
 سواء لانه بعد الطواف في قوله علم المهر ليست بحجة في الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز
 وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط الخط بالنسبة لوقوله تعالى الا ما اضطررتم
 اليه قوله في اضطررتم في محله في اضطررتم في الاثر فثبت لهذا العقل موافق لتعديل صاحب الشرع
 قولنا دون الاطراد هذا رد لمذهب اهل الطرد قدينا فاذ هذا المذهب قوله لان
 الوجود قد يكون اتفاقا اي وجود الحكم عند وجود الوصف قد يتبع بطريق الاتفاق والعدم عند العدم
 ودرج باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود والعدم
 عند العدم ولذا على صحة العلة واعلم ان اهل الطرد اتفقوا على ان الطرد دليل الحق لكنهم اختلفوا في
 تفسيره فقال بعضهم هو وجود الحكم عند وجود الوصف في جميع الصور وقال بعضهم هو الوجود عند الوجود
 والعدم عند العدم وقال بعضهم لا يصح حجة الا بدوران الحكم معه وجودا وعدما والنسبة قائم في الحالين فلا
 حكم له اي حال وجود الوصف عدمه كقوله علم لا تنفي القاضي وهو غضبان انه يحاول يشغل القلب
 لانه محل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب لا يحسد له القضاء عند شغل غيره الغضب هذا النكاح روي
 الا اذا رافك كيف يجعل اصلا ويدرنا ووجه قولهم مع فساد قوله ومن جنسه التعليق بالنفي اي في جنس
 الاطراد التعليق بالنفي وكذا كذا من حيث النكاح بالاصح دليل لان عدم الوصف
 لا ينافي وجوده وصف لغرض ثبت الحكم به لجواز ان ثبت الحكم بتعديل شتي وهذا معنى قول الشيخ لان استقصاء
 العدم لا يمنع الوجود بوجه آخر اي عدم العلم لا يمنع وجود علم اخرى ولان العدم ليس بشي وما ليس
 بشي لا يصلح علة للاحكام ولان العدم لا يكون اعلى حال من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف
 آخر ثبت الحكم به فكيف يمنع العدم كقول القاضي في اي التعليق بالنفي مثل قول القاضي في النكاح
 بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فاشبه احدود فلا تنعقد بشهادة النساء كاحدود في
 الاخ اذا ملك اخاه لا يعق عليه لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم فلا يعق كابن العم قوله
 الا ان يكون سببا معينا استثناء من قوله ومن جنسه التعليق بالنفي من حيث المعنى اي التعليق
 بالنفي لا يصلح حجة الا لئلا يكون السبب معينا في صلح وهو في الحقيقة جواب عما يقال انكم قد
 علمتم بالنفي في مواضع مثل قول جهر ريفه لدا المغضوب انه ليس بمضنون لانه لم يغضب وهذا لان
 لثمان الغضب سببا واحدا وهو الغضب فصح الاستدلال بعدم الوصف على عدم الثمان قوله
 والاجتهاد باستصحاب الحال اي من حصر الاطراد الاجتهاد باستصحاب الحال الاستصحاب في الاخر طلب
 الصحة بتأني استصحاب الكتاب وغيره وكل شي لازم غيره قد استصحبه واسمي هذا النوع استصحابا
 لان المستدل بجعل الحكم الثابت الماضي مصاحبا للحال او بجعل الحال مصاحبا له وفي الشرع هو الحكم

في هذا من الطوائف
 والطوائف

بغيره اسرى الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو الحكم بقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض للبقاء
 ولا لولا انه محتمل للزوال بدليل لكنه التمس عليك حاله اعلم الاستصحاب كالحال حكم عقلي او استصحاب حكم شرعي
 ثبت بغيره او توقيت نصا او ثبت طلقا وبي بعد وفات النبي عليه وعلى العمل لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المنزلي
 وطحا لاحلاف في عدم حراز العمل بالاستصحاب اذا كان قبل التامم الاجتهاد واما الخلاف في استصحاب حكم الحال
 اعدم دليل غير بطريق الظهور والاجتهاد بقدر الوسخ مع احتمال قيام الدليل في حال جماعة من اصحاب النافعي هو الشيخ
 ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند انه جده ملزمة شعبة في الشرعيات وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب النافعي
 وجماعة من المتكلمين ان ليس بحجة اصلا لا لثبات امر لم يكن ولا لثبات ما كان على ما كان وقال القاضي ابو زيد والشافعي
 وصدا الاسلام ومن تابعهم انه لا يصلح حجة لثبات حكم مستداه ولا للالزام على الخصم لكنه يصلح لادلاء العذر وللدفع عن
 العلم بوقوع نفسه ولا يصح الاحتجاج به على غيره احج من جملة حجة على الاطلاق بالنسبة وهو قوله علم لا يشيطان
 ما في عدمه وقول حدثت حدثت فلا يضر في حق يسمح صوتا او جردا بحكم باستدانة الوضوء عند الاستبراء وهو
 غير الاستصحاب كاجماع وهو انه اذا اتقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له اداء الصلوة بذلك الوضوء ولم يلزمه وضوء
 اخر وكذا الوضوء بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا اذا اتقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزدل النكاح وهذا
 كله استصحاب وبالعكس هو لزم الحكم متى ثبت بدليل لم يثبت له معارض قطعا بقي بذلك الدليل ايضا لانه متى طلب
 المجتهد المزيد لم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد ولا يترك اجتهاد اخر مثله لا يوجب وجوب حجة
 على الخصم واحج من جملة حجة اصلا لان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على هو الحكم في موضع الخلاف فان
 العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد نبوته وكذا دليل الشرع لا يدل على بقاءه بعد نبوته اذ البقاء انصاف
 الى الموجب بل حكم الموت لا غير ولنا لزم الدليل المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه كالمجتهاد لا يوجب البقاء حتى
 صح الا فناء بعد الاجاد ولو كانت موجبا للبقاء لما تصوروا الفناء بعد الاجاد لا سيما الفناء مع المتيقن فعلم ان البقاء
 ثابت بناء على عدم العلم بالدليل المنزلي ولا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المنزل لم يظفر به جاز له
 العمل به اذ ليس في سعة راء ذلك كاجاز له العمل بالتحري عند الاشتباه ولا يجوز العمل به لغرض واما الجواب
 عما استدلل الخصم من المسائل هي منه النكاح والوضوء والحدث فليس مما نحن بصدد بل هي من قبيل ما ثبتت
 بقاءه بالدليل كدليل الشرع بعد وفات النبي عليه لان حكم النكاح حل مؤبد وحكم الوضوء طهارة مؤبد بدليل
 انه لا يصح توقيت هذه الاحكام صوما فانه لو قال تزوجت على لزم ثبت الحل الى مدة كذا او نواضات
 على ثبت الطهارة الى وقت كذا لا يصلح بل بعد العقب والشرط ولو لم يكن هذه الاحكام مؤبدة لجاز توقيتها
 الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة بمحمد السقوط بالمعارض على سبيل المناقضة كالفسخ للبيع والطلاق
 للنكاح والحدث للطهارة فتبين وجود المعارض كان لها حكم التامم فكل انقضاءها بالدليل لا بالاستصحاب
 يصلح حجة على الغير وهذا هو الجواب عن احد مشايخنا لم يبين الشيخ في مشايخنا على القولين ما لحي حتى قلنا في الشقص
 من الدار اذ ايجز نطلب الشريك فانكر المشترك لئلا يكون ماني بالشرع من الدار ملك للشيخ كان القول
 المشترك حتى انز الشفع مالم يتم بينة على الزمان يده ملكه لا مستحق الشفعة عندنا لانه يمكن بالاصل

الشفعة

فان المدد للملك في الظاهر هو لا يصلح حجة للالزام وعند الشافعي هو سبب التبع غير ان يتم بينة
انه ملك وان يرد ملك لان التمسك بالاصل حجة للذوق والالزام جميعا عنده وانما وضع الملك في التمسك حرازا
عن موضع الخلاف فان التبع بالحوار ليست بناتبة عنده والشعير الجزء والقصيب دلالة لان المشتبه
ليس بمنى اي الدليل المنبثق الحكم لا يكون دليلا على بقاءه كما ذكرنا وهذا دليل على ان الاحتجاج بالاصحاب
من جنس ما لا يصلح دليلا له **قوله** وكل من حكم اي الاصحاب بالاحتجاج به انما يعمق في كل حكم
عرف بونه بدليل هو مع الالك في وانه كان استصحاب حال البقاء على ذلك اي جعل حال البقاء مصاحبا
للمشقة موجبا اي ملزما بصح الاحتجاج به على الخصم عنده ولا يكون حجة ملزمة عنده لكنه حجة دافعة
في كل حكم كما **قوله** والاحتجاج بمعاضد الاشياء هذا عطف على قوله والاحتجاج بالاصحاب
الحال يعني كلا الاحتجاجين من جنس الاطراد الاحتجاج بتعارض الاشياء وهو ابقاء الحكم الاصل
في المشتبه فيه بناء على تعاضد الاصلين اللذين يمكن احاطة بكلا احدهما وهو فاسد ايضا لانه في الحقيقة
احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول رفرع في غسل المرافق انه ليس بضر في الوضوء لان من الغايات ما يدخل
في المغيا كما في قوله علم لس فما زاد على المحس شي الى التسع فان التسع معفو ومنها ما لا يدخل كافي قوله حال
ثم اتوا الصيام الى اللذة هذه الغاية وهي قوله الى المرافق شبهة بكلمة احد من القسمين لدخول حرف
الغاية عليها فالتشبه بها بالتسليم الاول يدخل والتشبه بها بالتسليم الثاني لا يدخل ولعل الشبهة الاولى من
الآخر ولم يكن الغسل واجبا لم يحسب بالثبوت **قوله** هذا اعلم لا دليل على الاحتجاج بهذا الطريق
على ما لا دليل لان ما ادعى من ثبوت ذلك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل فان قال دليله تعارض الاشياء
قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل مضاف فان قال دليله دخول بعضها في المغيا وعدم دخول بعضها فيه
نقول له اعلم ان هذا المتنازع فيه من رأي القسامين ام لا فان قال اعلم قلنا اذا لا يكون فيه التكرار لان العلم
مع التكرار لا يمتنع وان قال لا اعلم وقد اوردنا الجمل دانه لا دليل عليه معبرنا ان حاصله احتجاج بلا دليل
ولان اكثر ما في الباب من الاشياء معارضة وان تعارضها لم يحدث التكرار لكن اثر التكرار في التوقف وترك
الميل الى احد ما لم يقع دليل الترجيح اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا كراهة في المقوم والميزان وغيرهما **قوله**
والاحتجاج بالاستقلال الى ان هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا الاحتجاج بالوصف
الذي لا يستقل منه في ما شاككم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه مع الفرق به من المقتضى المعقوس
عليه اطل من ذلك بعض اصحابنا في ما ذكرنا انه حدث ما مضى للوضوء لانه من الفرج وكان
حدا ما اذا مسه وهو مبول بهذا القياس لا سقم الا بزيادة وصف في الاصل وهو مبول به مع
الفرق من الاصل والفرج وبه ثبت الحكم في الاصل ومثل هذا ليس بعلة لظواهر الا انه ليس على موافقة
تقلدات السلف ولا باطنا لانه لا تاتى لمس الفرج في تنقض الظاهر كما اشار اليه بقوله لا ياتى الى المستند
ذكرى لم انفي ولا رجوعا الى اصل اي مقيس عليه مع الفرق ومع بالوصف الزائد بينهما باعتبار انه علم
للاستغناء ولم يحد ذلك النوع ولولم يعتبر انضمام اليه من الاما من مس الذكر على مس الذكر وذكرنا بالجل

هذا الاحتجاج بالوصف
الذي لا يستقل منه في ما شاككم
بل يحتاج الى انضمام وصف آخر
اليه مع الفرق به من المقتضى المعقوس
عليه اطل من ذلك بعض اصحابنا
في ما ذكرنا انه حدث ما مضى للوضوء
لانه من الفرج وكان حدا ما اذا مسه
وهو مبول بهذا القياس لا سقم الا بزيادة
وصف في الاصل وهو مبول به مع الفرق
من الاصل والفرج وبه ثبت الحكم في الاصل
ومثل هذا ليس بعلة لظواهر الا انه ليس
على موافقة تقلدات السلف ولا باطنا لانه
لا تاتى لمس الفرج في تنقض الظاهر كما
اشار اليه بقوله لا ياتى الى المستند ذكرى
لم انفي ولا رجوعا الى اصل اي مقيس عليه
مع الفرق ومع بالوصف الزائد بينهما باعتبار
انه علم للاستغناء ولم يحد ذلك النوع
ولولم يعتبر انضمام اليه من الاما من مس
الذكر على مس الذكر وذكرنا بالجل

لعدم الاصل **قوله** والاحتجاج بالوصف المختلف اي هو من جنس الاطراد ايضا اصل تعليل اصحاب الثاني
لأنه لطلان الكتاب الحالة بانه عقد لا يمنع من التمسك وكان فاسدا كالكتاب بالجزء هذا تعليل فاسد لانه
يوصف بخلت اخلافا لظواهر الا ان الكتاب لا يمنع من الاعتقاد عن الكفاية عندنا حالة كانت او لم تكن عليه
امامه الدليل على ان الكتاب الصحيح يمنع جواز الاعتقاد عن الكفاية ليصح له الاستدلال لجواز الاعتقاد عن الكفاية
على فساد الكتابه بتبدل امانة الدليل والالزام على الخصم كان الاستدلال به فاسدا **قوله** والاحتجاج
بالاشك في فاده اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا ذلك مثل تعليل اصحاب الثاني لثبوت
انقص العدد عن السبع فلا يجوز به الصلوة كادون الآية وذكر في المحضر لثبوت النسخة لكن للقيام والقيام والمنفرد
حق بالوا ان على العاقل عن النسخة ان يقرأ سبع ايات من القرآن متواليه فان لم يحسن بمسفرة فان لم يحسن
شئ من القرآن سبع ويملك تقدير النسخة وهذا ما لا يخفى فاده على من له ادنى فطانة قال صاحب القواطع
عدد في هذا النوع وسائر انواع اقيست الطرقة الفاسدة وعندى في الاشتغال بانثال هذا توضيح للوقت العز
ومثل هذه التعليلات لا يجوز لمن يكتفي بمقتضى التنازع مناط شرايح هذا الدين الرضخ بل هو مستند للمشتبهين
عن سبل الرشدة ومسالك الحق زلة في الدين ضللة في العقل والله العاصم عنه **قوله** والاحتجاج بلا دليل
اي هذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا وهو حجة للثاني عند البعض لان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعا
وهو الوجوب والندب ونحوها اما المنى فليس حكم شرعي اذا المنى عبارة عن العدم والعدم ليس شئ ولا ان الموت
امر عارض فالمشتبه يحتاج الى الدليل الثاني لانه مقتضى الاصل هذا باطل عند الجمهور لقوله تعالى قالوا ان
يدخل الجنة الا من كان هوذا او يضاري تلك ايمانهم بل هاتوا برهانكم اخبر عن اليهود الذين غادروا دخول المسلمين
الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى من اسبنيته بطلب الحج والبرهان على النفي والاثبات جميعا لان النفي
في احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب الحج صرحه شوال وصلاة الضحى كوجوب صوم رمضان وصلاة
الظهر والاعكام لا تثبت الا بادلتها فمن ادعى حكما من اثبات او نفي عليه امانة الدليل لا دليل لا يصلح دليلا لانه
نفي الدليل ونفي النفي لا يحمل لثبوت اثبات ذلك الشئ وان ما لا دليل له الدليل المنبثق يكون انتفاءه
دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة بين النفي والاثبات قلنا انما يكون دليلا اذا كان الثاني عالما بحج الأدلة
فاما من لا علم له بذلك فهو جهل بالدليل لا علم بالثبوت الدليل لهذا الاحتجاج من جنس الاطراد ايضا الاحتجاج من صاحب
الشرع لقوله قل لا اجد فيما اوحى الي من محرمات لانه هو السارح مشتملة به بعدم الدليل الموجه للحرمة على
الذين كانوا يثبتون في السبحة والهيكل والبحيرة والحاكي ذلك قاطع على عدم الحرمة اذ لا يحرك
عليه اليهود والنصارى خلاف البشرى ان صفه العجرا بل ارمهم واليهوي يعترضهم ومن ادعى علم كل شئ فهو سفسه
او مجنون لا شأنا طوعه فكيف يدور لحد على هذه الدعوى مع قوله علم وما اوتيتهم من العلم الا قليلا كذا
في شرح المنار ومن شاع في العلم لا دليل اضطر الى التسليم لانه اذا لم يعلم بالدليل فلا بد من تسليمه
والاعتقاد باطل لان الله تعالى ذم الكفر على ذلك يقولهم انا وجدنا اباينا على امه الا انه واتباع الامه صاحب
الروح ورجع العاقل الى قول المفتي والفاضل قول العدول ليس بهذا التبدل لان التميز بين الشئ وغيره لا

سبع

الا بالاستدلال وقام المجتهد بوجوب تصدقه وكذا قبول الاجماع بقول الرسول وجوب قول المفتي الشاهد
 بالمضيق الاجماع ولم يكن هذا معتقدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا او نقول هذا في حق المجتهد لانه
 لا يجوز له ان يقلد غيره ولا تعال قد قال ابو جعفر لا حجة في العبرة لانه لم يرد به الاثر وهذا احتجاج بلا دليل
 لانا نقول وقد ذكر انه منزلة الحكم والسلك في الماء ولا حجة في الماء وهو اشار الى المعنى بموت معنى لمعنا
 ان لا يجب الحجة فيه لان الحجة انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحيثه ايدينا فهو او غلبه المستخرج من
 القول لم يكن في يد العدو فقط لان فهو الماء من غير غيره على ذلك الموضع والقياس لا يجب الحجة في شيء وانما يجب
 في بعض الاموال بالاثار ولم يرد في ثبوت خلاف القياس لمعنا هو ترك القياس فوجب العمل بالقياس قوله
 وعلم ما عملك اربعة الى اخره هذا بيان حكم القياس فانه لما فرغ من بيان شروطه وركبه شرع في بيان حكمه فقال وعلمه
 ما عملك اي جميع ما يقع التعديل لاجل اربعة اقسام الاول اثبات الموجب اي السبب او وصفه والثاني
 اثبات شرط الحكم او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع تعدية حكم معلول مسببه وشرطه باضاف
 معلوم مثالي الاول اختلاف الفهم في ان الجحش بانفراد هل يحرم البيع منية ام لا وهذا الخلاف وقع في موجب
 الحكم فلم يصح اثبات كون الجحش موجبا للحكم بالراي لانا لا نجد اصلا نقيسه عليه ولا نفيه بالراي ايضا وانما
 يكون الجحش بانفراده يحرم النسبة باشارة النص اود لانه او اقتضاه لما قلنا ان ثبت باشارة النص
 ان علمه حرمه الربوا التذروا الجحش على ما مر ووجدنا تحريم الربوا حكما يساوي فيه شبهة بتحقيقه بالخبر هو
 ما روى انه علم نهى عن الربوا والريبة على الفضل الخالي عن العرف شبهة والاجماع فانهم اتفقوا على لزوم
 باع صوره حطة تصدح حطة وغالب اليها انها بيتان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم يكن الشبهة ملحقة بالحقيقة
 لحاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي وقد وجدنا في النسبة شبهة الفضل وهي الحمول في احد الجانبين
 لان التذخير من النسبة له حكم المال ولهذا يبدل المال بماله ولم يفتقر اعتباره لكونه حاصلا بصنع
 العبد بخلاف صفة الجودة لكونها حاصلة ولما وجدنا شبهة الفضل في النسبة من ان يضاف اليه السبب قد وجد
 شبهة العلم لان العلم هو القدر والجحش من حيث انه بعض العلم لفتنة العلة فاثبتا شبهة الربوا بشبهة
 العلة احتياطا لباب الربوا وهذا معنى قول الشيخ كالجحشية لحرمة النسبة قوله وصفه السوم
 في ذكوة الانعام هذا مثال اثبات صفة الموجب ابتداء اي لا يجوز اثبات هذه الصفة بالقياس ابتداء بل يستدل
 على اشتراط عدم اشتراط النص اعلم ان صفة السوم في الانعام اي التمس شرط لوجوب الزكوة عندنا
 خلافا لما لك هو صحيح ما لا يحد من اموالهم صدقة وقوله علم في خبر من الا بلسان من غير تقييد بوصف
 ونحن نخرج بقوله علم ليس في ابل الحمول صدقة ليس في البقرة المشيرة صدقة في خبر من الا بلسان السامة
 شاة نصار التما شرط بهذه الاخبار قوله والشهود في النكاح وهذا نظر الشرط في الشهادة
 شرط لا اعتبارا بالنكاح عند عامة العلماء خلافا لما لك بوجوب الشرط عنده الاعلان فلا يجوز اثباته بالقياس
 بل بالنص وهو قوله علم لا نكاح الا بشهود قوله وشرط العدالة والذكورة فهما اي في الشهود
 هذا نظر صفة الشرط فان عندنا ان في صفة العدالة والذكورة شرط حتى لا ينعقد النكاح بشهادة

بصنع ليدوم

قوله تعالى

علمه الربوا

رجل امر من عنده وشهادة النساء عنده لقوله علم لا نكاح الا بشهود وشاهد من عدل وعندها كلاهما ليس
 بشرط لاطلاق قوله علم فان لم يكونا رجلين فربما امر امان ولاطلاق قوله علم لا نكاح الا بشهود فلا يجوز اثبات
 هذه الصفة بالقياس بل بالنص قوله والبنيان هذا نظر الحكم بالركعة الواحدة غير مشروعة صلا
 عندنا وعندنا ان في مشروعة حتى هو زواوتر بركة فلا يجوز اثبات شعبيتها بالقياس فمن اثبت شعبيتها بقوله
 ما روى عن النبي عليه انه قال صلوة الليل ثلثي ثلثي فاذا اختلفت الصبح او تتركه ومن انكر شعبيتها يتسك
 بالاشهر انه علم كان يوتى ثلاث لا يسلم الا في اخره وما روى عن محمد بن كعب القرافي انه علم نهى عن البتراء
 وما قال ابن سبيو في ما اخرجت ركعة فقط ويخرج من الاستدلال فان السبب سبب سقوط شرط الصلوة فلم
 كانت الركعة الواحدة صلاة لقط في الفجر اظهر ايضا لم يسقط علم انه غير مشروعة قوله وصفة
 الوتر هذا نظر صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر انه واجب لم يستبعدا تعاقبهم انه مشروعة ولا من قبل للراي
 فنه فقال ابو حنيفة بعنه واجب لقوله علم ان الله تعلم زادكم صلوة بصلواتكم الجحش الا وهو الوتر فافطوا ولقوله
 علم الوتر حتى يجب من لم يوتر فليس مناد قال ابو يوسف ومحمد ان في رواية سنة لقوله علم ثلاث كتب
 على كل من سنة الوتر والضحي والاضحية قوله والرابع تعدية الى اخره اي الرابع من جملة ما
 عملك تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد القاضي الامام ابو زيد والاجماع ولا دليل فوق الراي فيه فان قيل
 فاجعل التعدية شرط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الى اخره وذلك يقتضي استتوقف القياس على ما يكون مقدمة
 على القياس وجعلها حكم القياس وذلك يوجب تأخرها عنه وجودها فيه وبين الامرين تناف فلما المراد
 من كون التعدية شرطا اشتراط كونها حكما له وقيل المراد بكون التعدية شرطا انها شرط العلم بصحة القياس
 لا بشرط نفي القياس قوله والتعدية حكم لانهم اي لازم للتعليل عندنا حتى لا يجوز التعديل بدون
 التعدية كالتعليل بالعلم القاصرة وعندنا ان في يجوز ان يفيد التعديل التعدية ويكون قياسا ويجوز ان
 لا يفيد التعدية ويكون مقتضا على محل النص فكان القياس من التعديل عندنا او احدا وعندنا التعديل
 اعم من القياس لانه يجوز التعديل بالعلم القاصرة كالتعليل بالثبوت هو قول طائفة من اصحابنا وقيل
 هذا الخلاف بناء على ان الحكم في المنصوص عليه ثابت بالعلم عنده وهو قول الشيخ ابن منصور وابن عديم
 الحكم في المنصوص لا يثبت بالعلم بل بعين النص لان التعديل لا يصح لتغيير حكم النص فكيف لا يطاله
 ثالث المجوزة ان صحة تعدية العلم متوقفة على صحة العلم في نفسها ولو توقف صحتها في نفسها على صحة تعديتها
 لزم الدور وهو باطل لان التعديل لما صار حجة بالاجماع وجب لزوم كون موجبا كسابا بالحجة فاذا
 تعلقت الاحكام فان كانت الحجة عامة او حجة الحكم على العموم والاوهية على المنصوص وهذا لان دلالة
 كون الوصف حجة وهي الملازمة والتاثير والاخالة او العرف على الاصول لا يقتضي التعدية بل التعدية
 باعتبار عموم الوصف وعدمها باعتبار خصوصه ولنا ان العلم القاصرة لا يفيد ثباتا لتعليل بالعلم
 القاصرة بكون عندها وهذا لان فائدة التعديل المتوسل الى معرفة الحكم وهذه الفائدة ههنا معدومة
 لان الحكم في المنصوص ثابت معلوم بالنص والنص فوق التعديل فلا يجوز قطع الحكم عنه ولا يتوسل الى معرفة

ههنا

الحكم في غير الأصل لأنه لا يبيد تعدية فان قالوا التعدية بالعلّة القاصرة عند اختصاص النص بحكمه قلنا هذه
 الفائدة تحصل بتكرار التعليل لأن غير ما يلحق به بالتعليل فاذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة ولا أن
 التعليل بالعلّة القاصرة لا يمنع التعليل بالتعدية لجواز أن يكون الحكم معلولا بعلمتين فلا يبيد الاختصاص
 وأما الجواب عن الدور فنقول لم لا يجوز لنقل صحتها في نفسها لا توقف على صحة تعديتها بل على وجودها
 في غير الأصل مع منقطع الدور على أنه وقف معينة فلا يضر قولنا **هـ** والتعليل للأقسام الثلاثة
 آخره لا خلاف بين الفقهاء أن اثبات شيئا بشرط أو حكم بالراي ابتداء من غير أصل يترد إليه باطل ولا خلاف
 أن اثبات الحكم بطريق التعدية من أصل لا فرع بالشروط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الأسباب
 والشروط بطريق التعدية بأن ثبت شرط الحكم بنص أو إجماع على يجوز تعدية معنى جامع إلى محل آخر
 فال بعض اصحابنا لا يفتي لا يجوز وأظنه مذهبا عاما أصحنا وقال جمهور الأصوليين كوز وهو محذور بعض
 اصحابنا منهم صاحب الميزان وفخر الإسلام فان في الإسلام ذكر في إخراج حكم العلة في أصوله وأما المذكور فله
 إذا لم يرهده في الشرع أصل صحيح تعليله فاما إذا وجد فلا بأس به ألا يرى أنا احلفنا في اشتراط قبض
 البائمين لبناء صحة العقد في بيع الطعام المعين بالطعام المعين وتكنا فيه بالراي لانا وجدنا لاثبات
 القبض أصلا وهو الصرف ووجدنا الجواز لا قبض أصلا وهو بيع الطعام بالدرهم فشرط الشائعي
 المتباين فيه سواء اتحد الخبر أو اختلف قال لانهما لا يجرى فيها الربو فشرط قبضها في المجلس كذهب
 والنقض قلنا لا بشرط القبض في المجلس اتحد الخبر أو اختلف لانهما لا يجرى في المجلس ولا شرط مضها في المجلس
 كافي مع الغيب أو الطعام بالدرهم فحكم بما ذكرنا ان المواد من قول الشيخ والتعليل للأقسام الثلاثة الأول
 باطل بالتعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعدية أن كان تابع فخر الإسلام والأما لماده منه التعليل مطلقا
 وأما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لأن ذلك نصب الشرح بالراي لا يجوز ذلك تأتي لاثبات السبب فظاهر
 وأما في اثبات الصفة فلا نوجب للملحمة بدور في صفة كان اثباتها في لاثبات أصل السبب مكان ذلك
 نصب الشرح أيضا بالراي وأما في اثبات الشرط ووصفه ابتداء ابطال الحكم ورفع لأن الحكم كان ثابتا قبل الشرط
 وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به وبعد ما لم تكن في اثباته دفعا ونسبي الحكم وكذا في اثبات صفة
 لأن وصفه منزلة أصله وكذا لاثبات الحكم ابتداء أو وصفه نصب الشرح ابتداء ووجه قولنا انك لو اسباب
 والشرط بطريق التماس أيضا لأنه لا بد للتماس من معنى جامع من الأصل والفرع فاذا اقتسنا اللواطة على
 الزمان في كونها سببا للحد لا بد من نقل فنقول ان الزمان سبب للحد بوصف مشترك منه من اللواطة لم يكن
 جعل اللواطة سببا له أيضا وكون الموضوع للحد المعنى المشترك يخرج الزمان واللواطة عن كونهما موجعين
 له لأن الحكم لما استند إلى المعنى المشترك استحالة مع ذلك استنباده إلى خصوصية كل واحد منهما ويلزم
 منه بطلان التماس لأن شرطه يتأكله الأصل ولم يبق وأصح من جواز اثباتها بالتماس إذا كان
 له أصل فان التماس ليس إلا اسما ماسية الأصل بالمعنى الذي ثبت في الأصل بالمعنى الذي
 ثبت في الأصل في فرع هو نظيره وهذا يحق في الأسباب الشرط كما تحقق في الأحكام ولا معنى لقوله

كوقف الابن على الدار

فصح الزمان واللواطة عن كونها موجعين للحد لأن الوصف الذي وجب سببية الزمان للحد كان شرطه كماله خرج
 الزمان من كون موجعا للحد لأن ذلك المعنى موجب لسببية لا للحد قولنا **هـ** والاستحسان في
 آخره ولما كان الأصل الرابع على وجهين في حق الحكم وهما التماس الاستحسان شرع في بيان الاستحسان
 وهو في اللغة استفعال من الحسن وهو عدل الشيء حسنا واعتقاده حسنا وفي الشرع اسم للعدل عارض
 القياس الجلي فكانتم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر وهو على أنواع فذكرنا بالاسم
 كافي السلم فان التماس ما يجرى جوازه لعدم المعقود عليه عند العبد لا أنا تركنا القياس وهو قوله عليه من سلم
 منكم فليسلم في كل معلوم ودرن معلوم إلى أجل معلوم وقد يكون بالإجماع مثل الاستصناع فما فيه
 معامل الناس بأن ما نرأسنا بالحد زله خاله بلذا وبين صفة ومقداره ولا نذكر له أجلا ويسلم الله المشت
 أو لا سلم بانه يجوز التماس يقتضي عدم جوازه لأنه سيجعدهم لكنهم استحسنوا تركه بالإجماع لتعامل
 الناس فيه وقد يكون بالفردية مثل تطهير الجحاض الأبار والاداء فان التماس بابي طهارة هذه الأشياء
 لأنه لا يمكن صب الماء على الخوض والبئر لسطحه ولأن الدلو لا يتنجس بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس
 وكذا الماء يتنجس بملاقاة الآنية النجسة والنجس لا يند العطاره لكنهم تركوا العمل بموجب التماس للفردية
 والفردية اثر في سقوط الخطأ من فيه حرجا وخرج مدفع بالنقض بكون التماس في سور سباع الطير
 فانه في التماس نجس كل السور بعين اللحم ولحم هذه الطيور حرام وكان سورها نجسا كسور سباع البهائم
 وفي الاستحسان هو ظاهر مكره لأن السبع ليس نجس العين بدليل جواز الاستماع به كالأصطياد والبيع
 والاستماع بجلده وعظمه ولو كان نجس العين لما جاز الاستماع به كالحبيرة وسور سباع البهائم انما كان
 نجسا باعتبار انها اكل لمسائها فتخلط لعابها بالماء ولعابها يولد من لحمها وهذا لا يوجد في سباع الطير
 لأنها باخذ الماء منقارها فتشبعه وشقاره عظم وعظم الميت ظاهر فخطأ الحي ولي فلا يخلط لعابها بالماء
 فلا يتنجس الماء قولنا **هـ** ولما صارت العلة إلى لغة ولما من أنواع الاستحسان سرع في بيان ترجيح
 الاستحسان على التماس معال لمصارت العلة عندنا علمية باثرها حلانا لاهل الطرد عنهم كما مر سابقا
 مدعنا على التماس الاستحسان الذي هو التماس الحق اذ أقوى اثره وقدمنا القياس لصحة اثره في
 الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فساد لانه لا حرج للظاهر بظهوره ولا للباطن بظهوره
 وانما اللوحان بقوة الاثر فستضعف الاثر في مقامه قوى الاثر ظاهر كان او خفيا لأن الاعتبار
 للاثر الذي يرى للظاهر والباطن حتى وجب الاستحسان في وجه الاستحسان بطلها والخواص
 عن طلب الدلالة الاثر من حيث الدوام والصفاء وضعفت الدلالة من حيث الكثرة والغنى
 ومثال مدعنا الاستحسان على التماس سور سباع الطير فانه في التماس نجس في الاستحسان ظاهر كما
 بينا ومثال مرجح الذي قوى اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره خفى فساد قولنا **هـ**
 كما أتت آية السجدة إذا قرأ آية السجدة في الصلاة فان كانت في آخر السورة كان شاكرا وان شاكرا
 غير آخر الركعة فخرج إلى السنة لا السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ليسجد لها ثم يركع سجدة

الحدود في حيز

نظ

بق

الاجماع والخلاف بل كل علم نقي منها سني لنزولهم ان فتوا ليست مخالفة للاجماع **قوله** وان حرف
 وجوه القياس أي طرقه وشروطه كما ذكرنا في الغزالي وحاصله ذلك بشرط أن يعلم بلامه فنون علم الحديث
 وعلم أصول الفقه وعلم اللغة فالتعلم الكلام فليس بشرط وإنما لو فرضنا أنسا باجازه ما اعتقاد الكلام
 تقليد الامكنة الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام **قوله** وحكمه الاصابة بغالب الرأي
 أي حكم الاجتهاد وظني لا قطعي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب في المعترلة كل مجتهد مصيب في حاصله
 ان الحق في موضع الخلاف أي المسائل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد واحداً متعدد فعندنا واحد عند
 المعترلة متعدد وهذا الخلاف في احكام الشرع لان العقلية الاعلى قول أبي الحسن البصري والحا فظن
 المعترلة فانها تالا كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام التي لا يلزم منها الكفر كالحق في القرآن واداره
 نفي الائمة والخروج عن عمدة التكليف لان اجتهاده مطابق للحق وهذا معنى قول الشيخ الاعلى قول
 بعضهم الى مذهب المعترلة مال عامة الاشعية والقاضي الباقلاني والغزالي الشافعي وبعض متكلمي
 اهل الحديث ثم من قال بالحقوق اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم باستواء الحقوق وقال غانم بل واحد من
 الجملة الحق هو مورد عن الباقي الحق من قال بالحقوق بان المجتهد كل في الحق بغالب الرأي بقوله تعالى
 فاعبروا يا اولي الابصار فكان ذلك تكليفاً باصالة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال ولما توجه التكليف
 عليه باصالة بلزم ان يكون كل مجتهد مصيباً ولا يلزم من التكليف بالاصالة بكلف ما ليس في الوسخ
 كاستقبال القبلة فانه حجة واحد عند عدم الاشتباه وعند الاشتباه يصير الاجماع كما قبل حتى ان
 المتخذي اذ اختلفوا الى اربع جهات اجزائهم صلواتهم وجاهز تعدد الحقوق في اناس مختلفين في حق بعضهم
 في خطوه في حق بعضهم اباحة اذا كان لا يلزم كل واحد منهم ما لزم الآخر كما جاز في باب القبلة عند الاشتباه
 ومن سوى بين الحقوق يقول لنزول المتعدد لم تنقض التناوت فلا يشك بحال البعض على البعض
 بلا مرجح ومن جعل الواحد الحق يقول باننا لوسوتينا سنة البطل مراتب الفقه واليساد في المجتهد غير
 وهذا لان الاصل ان يكون الحق واحداً لا انا تركنا القول به ضرورة ان لا يصير المجتهد مكلن ما ليس
 في اوسع هذه الضرورة ترفع باننا نفس احقيه لغتوا فيبقى الواحد الحق ليسقيم المناظرة دعوه
 كل واحد منهم لصاحبه الى حجة اذ لا مناظرة من المنتم والمسا في عدد ركعات صلواتها لثبوت الحثية
 على السواء وكذا المناظرة في جود كفارة البجزة ولنا قوله تعالى ففهمنا ها سلمان دخل رجلا على داود
 وعنده ابنه سليمان وهو ابن احدى عشوسنة فقال صاحب الحث ان هذا انفلتت عنه فوقع
 في حث فلم يبق منه شيء فقال لك رتاب الغنم وقد كانت تهما متوبين فقال سليمان عن هذا اوفق
 للفرق بين سطلن اهل الحث بالغنم فيذنعون بالبيان واولادها واصواتها وتقوم اصحاب
 الغنم على الكرم حتى اذا كانت كليلية نفشت فنه دنع هولاء الى هولاء عنهم وهولاء الى هولاء
 كرمهم فقال داود القضا بما قضيت والضمير في نفسها الحكومة او القضية وكان ذلك
 باجتهاد منها اذ لو كان بالوحي لما جاز سليمان خلافه ولداود الرجوع الى قوله ان الله تعالى على سليمان

في
 الحقوق
 وراية اخرى

بالغنم ومن عليه وكما المستفي صابة الحق حقيقه فلو كان ما مصيبين ولم يكن اختصاص سليمان بالغنم فائدة لكان داود
 قد فهم ايضا على ذلك التدبير وهذا في شريعتهم اما في شريعتنا فلا يخاف عندنا ان يكون مع البهيمة سابقا وقائدي
 هذه الصور بالملك النماء وعندنا ان في ضمير الملك قبل ان ياضوا ارسلوها وقيل كان هذا لصالحا وما فعله
 داود حكما والخم لم يقول كور لم يكن تخصيص سليمان بالغنم باصالة الحق ولا يلزم منه ان يكون الحق واحداً
 وما دوى عن النبي علم انه قال اذ اجتهد احكام فاصاب فله اجران واذا اخطأ فله اجر واحد فبذلك دليل على ان
 في الاجتهاد صوابا وخطا وروى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في المفوضة وقد مات عنها زوجها قبل الدخول
 بها ولم يسم لها من الاجتهاد فيه والحق ان يكن صوابا فمن الله وان لم يكن خطا فني ومن الشيطان وهذا معنى
 قول الشيخ والحق في موضع الخلاف واحداً في ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة والدليل المعترلة عليه فيها لاجماع الصحا
 وانهم اطلقوا الخطا في الاجتهاد كثيرا وشاع ولم يذكروا بعضهم على بعض في الخطية فكان ذلك اجماعا منهم على
 ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحداً واما الكوا من قولهم لا يميز الاجتهاد من تعدد الحق غير مسلم بل يصح التكليف
 من غير تعدد الحق لانهم ما كفوا باصالة ما عند الله من الحق بل كفوا بالاجتهاد للاصالة فان اصابوا
 ما عند الله اجزوا وان اخطأوا عذرنا واجزوا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم
 الحق فلم يلزم من هذا تكليف ما ليس في الوسخ كمن امر فداءه بطلب من ضل عنه خرج كل واحد الى جانب
 في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب مختلفا للامر ولكن من وجد الغنم مصيب ابتداء
 وانتهاء الساوق مصيبون استدراكهم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا استدراك في اجتهاد
 وانتهاء اي بما ادى اليه اجتهاده عند البعض هو ابو بكر الاصم واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله حتى لا يجر
 علمه وسقط قضا القاضي فيه ولكن مخطئ عنه الائمة والمختار انه مصيب استدراك في حق العمل مخطئ
 انتهاء اي في اصابة المطلوب لما ذكرنا وهو مروي عن ابي حنيفة فانه قال ابو يوسف بن خالد السعفي
 كل مجتهد مصيب الحق عند الله تعالى واحداً ويتصل بهذا الاجتهاد غير النبي في زمن النبي علم قبل لا يجوز لان
 المصداقية للضرورة ولا ضرورة في عصر النبي علم لا مكان الرجوع الى الجمهور على انه يجوز لمن بعد عن النبي
 استدراك لا يحدث معاذرة والاولى لا يجوز لمن كان محضره علم قبل الاذن صرحا **قوله**
 ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص العدة الى غير تخصيص العدة عياره عن خلف الحكم في بعض الصور عن الوصف
 المدعى عليه لما منع لا خلاف ان العلم متى ورد عليه الفقه يتطل وهو التخلف لما منع لان المشتقق لا
 يصلح عليه واختلفوا في تخصيص العدة فقال ابو زيد وشاخي العراق كالكرخي والخصاص والراي كور
 تخصيص العدة المستنبطة وهو مذهب مالك وحنبلة وعامة المعترلة وقال مشايخ ما وراء النهر غير ابوب زيد
 لا يجوز وهو اظهر قولنا في هذا الخلاف في العدة المستنبطة فاما في العدة المخصوصة وقد اختلف
 القائلون بعدم احوال في المستنبطة منهم من حوارة ومنهم من لم يحوزه احيى المجوز بان العدة امار على
 الحكم بجعل الشرع فاما ان جعل اماره في بعض المواضع دون بعض والخلف لا يحجبها عن كونها
 اماره لتخصيص العام لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط غير وجود الحكم

لانهم

في
 الحقوق
 وراية اخرى

على المسالك المسالك مدعى عليه وكان سبيله الانكار ولا ينبغي له ان تجاوز الى غيرها الا عند الضرورة و
هو الحق اصحاب الطرد الى القول بالاثارة لانه لما لم يسل ما ذكره من عقا قامة ذلك لا دليل يقبله سوى بان
الاثر اضطر المعلق الى اثباته لمكانه الا لزم على الخصم الممانعة في العلة الطردية على اربعة اوجه احدها مانعة
في الوصف بان يقول لا سلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجودة في المتنازع فيه فاما في صلاح الوصف
الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا سلم انه صالح للعلية والثالث في نفس الحكم بان يقول بعد تسليم
صلاحه للعلية لانه ان الحكم ثابت الرابع في نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الحكم لانه ان
الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون تاما بوصف لغز وقدر في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف
وبين الممانعة في نسبة الحكم اليه هي منع علق الحكم بالوصف في الاصل مثال الاول قول اصحاب الشافعي في كفاية
الانظار في ضمان الكفاية متعلقة بتعلقها بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كذا الرنا فاننا لان ان الحكم
وهو وجوب الكفاية في النقص وهو الانظار متعلق بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليم ان الحكم وهو وجوب
احد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفاية متعلقة بالانظار عندنا او ان الحكم جناية لا بالجماع بل لانه لو جازح
ناسيا لا يغير صونه لعدم النطود ان كان الوطى خلا لا في نفسه ومثال الثاني قولنا في تعليل اصحاب
الشافعي لاثبات لاية الالب بوصف البكارة باعتبار انها جارية بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال
لانهم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولابة لانه لم يظهر له فاشرف موضع اخر سوى محل
الزواج او قولنا في تعليلهم في الاشياء الشبهة الطعم والشمس كسائر الممانعة والمعايير فيها باعتبار
ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينشئ عن الخطر والعنة فتحتصر جواز البيع فيها بزيادة
شروط انظار الخطر كالتكاح لان الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبل فنيا يشترط اليه الحاجة
الاطلاق في المبلغ الوجه دون التصديق بزيادة الشرط ومثال الثالث قولنا في تعليلهم لمسح الرأس بانه ركن
في الوضوء ينسب ثلثه كغسل الوجه لان ان التلبيث هو السنة في الغسل بل السنة في التكميل بعد اتمام
النزول لان السنة هي كمال الغرض في محله من جنسه كاركان الصلوة الا ان فرض الغسل لما استغرق محله
صير الى التكرار وفرض المسح لم يستغرق محله فامكن تكمله بالاستيعاب الذي هو سنة لانه زيادة على
بدل الغرض من جنسه في محله فلا يصار الى التكرار ومثال الرابع قولنا في تعليلهم بان الاخ لا يعق على اخيه
عند الدخول في ملكه لعدم العنصرية كابن العم لان حكم الاصل وهو عدم العنصرية ان العم عندنا لعدم
البعضية اذ لا عدم لا يصح موجهما لشيء بل بعد القرابة وعدم المحرمية قوله ونسب الوضوء
اي الثالث من وجوه الدفع نسب الوضوء وهو عار عن كون الجماع في القياس بحيث قد ثبت اعتبار
ينص او اجماع في تقييد الحكم وانه هو ان لا يكون القياس على السنة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم
كتملي التضييق من التوسع والتخفيف من العلة والاثبات من التقييد بالعكس وهو فوق المناقضة
في الدفع لان المناقضة تخل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالاجابة عن النقص او بزيادة قيد
من دفع به النقص واما نسب الوضوء نفسه القاعدة التي بني عليها المحجب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره

في بيان ما لا يغير صونه لعدم النطود ان كان الوطى خلا لا في نفسه ومثال الثاني قولنا في تعليل اصحاب

ولا يمكن الاحتراز عنه بوجه سوى الانتقال الى علة اخرى ذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لا يحل الغزو
باسلام احد الزوجين حيث قالوا السلام احدهما بوجه اختلاف الدين فوجب الغزوة في غير المدخول بها
من غير توقف على التضييق وعلى النقص العدة كرده احدهما وان كان بعد الزوال يتوقف على انقضاء العدة
وهذا التعليل فاسد وضيق لان الاحتمال انما ثبتت باسلام المسلم اذ هو احداث فلو اثبتنا الغزوة
لوجبنا ايضا فيها الى الاسلام الذي حدث لان الحكم نضاف الى الاحداث وذلك لا يجوز لان الاسلام
شرع عاصما للمقوق والاملاك لا مطلقا فكان الوصف نائبا عن الحكم في نفسه والمناقضة هي
الرابع من وجوه الدفع المناقضة هو تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه فلو كان مانع الوضوء
مانع من لم يجوز تخصيص العلة وعند من يجوز تخلفه عن العلة لمانع وهي تلحق اصحاب الطرد الى القول بالاثارة
لان الطرد لما انتقص النقص لا يجد المحجب بزمان المخلص عنه الا ببيان الفرق وعدم ورود
نقضا ولا تحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى ومثاله ما تعلل الشافعي في
اشتراط النية في الوضوء بان الوضوء والتميم طاربان للصلاة فكيف افرقا في النية اي لانه يان
فانه تنقص بغسل الثوب البدن عن النجاسة الحقيقية فانها طاربان شروطين للصلاة
ولا اشتراط فيها النية فمضطر المحجب عند ذلك الى بيان المعنى الفقهي الذي يندفع به النقص
ويخرج به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكيم معقول المعنى لانه لا يعتد في محل الغسل النجاسة
والمحل الذي قامت به الخامسة وهو المخرج لم يحجب عنه واذا ثبت انه حكيم كان مثله التيمم الان
معنى التيمم في التيمم في الآله وفي الوضوء في المحل فمشتراط فيه النية تحقيقا للمعنى التيمم اذ العبادة
لا تنال بدون النية بخلاف غسل النجاسة هو معقول المعنى لان المقصود منه ازالة عيب النجاسة
عن المحل لا معنى التيمم فلا يتوقف على قلنا ان الماء مطهور ومزيل بطبيعته لانه خلق طهورا
قال تعالى ازلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا ذكره ثعلب
من اية اللغة اذ هو مبالغة في صفه الطهارة وذلك ان يكون مؤثرا في غيره واذا كان كذلك
يعمل في التطهير من مقصده واما قوله هو تطهير حكيم فيقول النقيب الثابت في المحل هو صيرورته
موصونا بالنجاسة غير معقول المعنى وذلك لا يوجب تغيير صفة المطهر فيبقى الماء عذلا بطبيعته
على ما كان والنية مشترط للغسل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل هذا
المحل مثل غسل النجاسة عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه مع كون الحائض
في المحل غير معقول المعنى ويحتاج الى النية ليظهر فعله على خلاف طبعه المحل وهو مطهر
والخصم ان يمنع كونه مزيل للنجاسة وانما كان كذلك ان لو كان المزال نجاسة حقيقته فاما لو
كان حكما فازالة امر حكيم ايضا يقتضي الى النية ولا يقال المسح في الوضوء مطهر شرعا وهو
غير معقول المعنى لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم
لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل بان الاصل هو الغسل لسوابة

عند

غيره

بغسل الثوب في هذا التعليل

كما في التيمم

النية

الحديث اليه كافي ما بالبدن الا ان الحكم انتقل من العضل الى المسح للفرج فتدفع فيه استدراكه كخفاء ولما قام مقام العضل اذ جعله استغنى عن المنية قوله واما الموثرة الى اخره اعلم ان العلة الموثرة دفعا يكون بطريق فاسد ويطبق صحيح اما التاسد فارجح اوجه المناقضة وفساد الوضع ووجود الحكم في جاد شذعت العلة فيها والمعارضة بين الاصل والفرع على اخرى تدرك في الاصل لا توجد في الفرع اما المناقضة فلا مرد على العلة الموثرة او التاثير لا يثبت الا بالكنايس والسنة والاجماع وهذه الادلة لا يحمل التناقض فكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضة هذه الادلة كذا فساد الوضع لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحمل ان يكون فاسدا في وضعه واما وجود الحكم مع عدم العلة فلا يثبت به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان لزوم هذه العلة لوجوبه لهذا الحكم فاذا اظهر اثره في حقيقته وجب ثبات ذلك الحكم بها فاما ثبوته بغيره فغيره فغيره لان العلة لا تقع لابطال علة اخرى مع كونها ثابتا بها كوران ثبت بغيرها وحاصله يرجع الى التسليم للحكم الواحد بعلمين مستقلين او بعلل مستقلة جابو عند الموثرة انكرو بعض اصحاب النافعي والمعتزلة وعلته مبتدئ استراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة صحة العلة فمن منع تعليل بعلمين لزومه القول بالحضار العلة واستراط العكس يكون عدم العلة وقائم الحكم بغير العلة ومن جوز تعليل بعلمين لا يلزمه القول باستراط الانعكاس ولا يلزم فساد العلة واما المعارضة فقد اختلف فيها فزعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب النافعي ان الفرق اعتراض صحيح وسموه فيها وعلته كثر فقها خراسان وعزته وذهب المحققون من الفرسين الى انه اعتراض فاسد لا يسلط به العلم لوجوب ثلثه احدها ان السامع جاهل بموقف الانكار الى ان يبين له المحجة لا في موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى لاعتراض مدعيها ولم يبق سايلا فهذا تجاوز عن حده فلا يجوز ذلك الثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلمين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع فاحدى العلمين دون الاخرى فبان في الفروع عدم الوصف الذي يروم به الابل الفرق ان اسلم له ان علة لاثبات الحكم في الاصل لا يمنع المعلول من تعدد حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة فلم يبق له سوى الابل اتصال بالمسلم فكان الاشتغال به عبثا والثالث لاختلاف وقع في حكم الفرع ولم يصنع الابل بما ذكر من الفرق الا ان انا عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند منقابلة العدم بمعنى اذا لم يوجد دليل لغيره وجب وجود الحكم بالاصد الاسلاف المعارضة من احد الاعتراضات وقال شمس الامية المعارضة على العلة الموثرة محاذلة للمثابرة فيها في موضع الدواعي لكنه اذا تصور مناقضته الصفة للثبات اذا تصور مناقضته اي ورد نقض صورته على الموثرة يجب دفع ذلك النقض بوجه اربعة محلات العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يطلها حقيقة اذ لا اطراد لا يبقى بعد النقض فلا يمكن دفعه بوجه كما نقول في الخارج من غير السبيل انه محجب خارج من بدن الانسان وكان حدثا كالبول بورد على هذا ما اذا لم يسلم نقضا فانه خارج محجب وليس حدث ومثله حدث في السبل لا خلاف فتدفع اول الوصف اي منع الوصف بان نقول لام ان ذلك خارج لان الخبز وجب هو الاشتغال من باطن الى ظاهر ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسلم لان الخامسة اذ لم ينقل ثبوت في محلها فان تحت كل جملة رطوبة وفي كل عرق دقا والجملة سائرة فاذا زالت الجملة صار ما تحتها ظاهرا

مناقضة

لا خارجا ثم تدفعه ثانيا بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع واجاب نظيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بحيث غسل كله لان ما يخرج من البدن لا يحمل الوصف بالنجس وهذا معنى قول الشيخ وجوب التطهير باعتباره ما يكون منه الى اخره باعتباره ما يكون منه اي سبب ما يخرج من البدن لا يحمل الوصف بالنجس بحيث غسل كله لم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعه كافي البول واحترق بقوله باعتباره ما يكون منه عن اصابه الخامسة من الخارج فانه يجب غسل ذلك الموضع فقط وهذا اي فيما اذا لم يسلم بحيث غسل ذلك الموضع بالاجماع ولم يكن كالبول في اجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فعدم الحكم هناك لعدم الوصف بمعنى وان وجد صورته ومثله يكون مرجحا للعلم فكيف يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب الجرح الابل اي يورد على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح الابل فان ما خرج من خروجه خارج محجب وليس حدث حيث لم يتغير طهارته مادام الوقت باقيا او مادام يصل الغرض وما يتبعه من التوافل فتدفع الحكم اي يدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو التسم الثالث بان نقول لام انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهده التكليف ولهذا لم يجزه المسح على الخمين بعد خروج الوقت اذ السبب بعد السيلان والحكم قد يقبل بالبيد قد تاخر عنه لما منع كالبسح شرط الحمار قوله وبالغرض اي تدفعه بالغرض وهذا التسم الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل احكام النوع بالاصل والشبهة بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احد السبل حدث فاذا لزم اي دله صار عتقا القيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلاة فانه مخاطب بالاداء فلو لم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا نحن اي فمثل الاصل النزح وهو الخارج من غير السبل في انه اذا لم يصير عتقا القيام وقت الصلاة ولو لم يحمل عتقا في الفرع عند اللزوم كان الفرع مخالفا للاصل ولا ذلك لا يجوز ثبت ان التسوية التي هي المقصود من التعليل جعله عتقا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله والمعارضة الى اخره اعلم ان الدفع على العلة الموثرة بطريق صحيح وجبان احدها الممانعة وهي اربعة اوجه كما ذكرنا والثاني المعارضة وهي منع الحكم مع تسليم دليل المستدل بان نقول ما ذكرنا من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه فزعم بعض احد لسان المعارضة عن قوله لان الابل يهتد مسددا وليس له ذلك بل له الاعراض المحض فاذا اشترع في دليله لغيره وسلم دليل المحجب كان باثباتا لا هاد ما ولكننا نقول هو مقوله لان العلة لا يسمي محمدا لم تسلم عن المعارضة بل دليل لغيره انما صار حجة عند الامة عن المعارضة وكان اعتراضا صحيحا ولان المعبر في الساس قوة الظن والمعارضة نفرت حتى ترجح احداهما المعارضة نوعا من احداهما معارضا فيها مناقضة هي العلة السبل جعل اسفل الشئ اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصر او جعل باطن الشئ طاهرا والظاهر باطنا كقلب الجراب وقد علم ما حذر من هذين المعنيين وهو نوعان احدهما جعل المعالو علة والعلة معلولا على مثال قلب الكا، فان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفله لكونه تبعا وهذا النوع من التلب انما يصح فيما اذا علة المستدل بالحكم فان جعل حكما في الاصل علم الحكم لغرضه ثم عدا

الى السمع فاما اذا علم ان الوصف المحض لا يورد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصح حكما بوجه ولا الحكم الثابت
 به علمه مثاله قوله الكفار جنس كل بكريم فيرجع اليهم كالمسلمين فنقول المسلمون انما جاز بكريم لانه ترجع اليهم
 فهذا القلب معارضه صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والبلد واليتيم يتعان على الذكر
 والاني قول **هـ** والمخلص منه اي من هذا النوع من القلب وليس المراد منه انه اذا ورد دفعه بهذا
 الطريق بعد رده بل معناه انه اذا اراد ان لا يورد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال
 لا بطريق العقل لان الشيء محو ان يكون دليلا على شيء ويكون ذلك الشيء دليلا عليه ايضا كالنار مع الدخان وانما
 يصح هذا الخلق اذا ثبت لشيئين مثلان متساويان كالنومين فانه ثبت حرية الاصل لاحد مما يشوبها
 في الاخر وكذا الورق والنسب قول **هـ** والثاني ملك الوصف اي النوع الثاني من القلب في جعل الابل
 وصف المعلق شال لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو ما حذر من قلب الجواب فان ظهر الوصف المذكور من كان
 شاهدا عليه وجهه الى خصمك وصار وجهه الملك حيث صار شاهدا لك طهره الى خصمك حيث صار شاهدا على
 خصمك كان طهر الجواب كان الملك والقلب بصر بطنه المذكور هذا النوع معارضه من حيث انه معلق بوصف
 بوجه خلاف ما اوجه المعلق فيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجهه
 وباتفاقه من وجهه لكونه مناقضا في نفسه كانه الذي يشهد لاحد الخصم على الاخر في حادثة
 ثم الخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه تناقض كلامه بخلاف المعارضة بغير حيث لا يكون مناقضة
 وهذا النوع من القلب لا يفيق الا بصف زائد على وصف المعلق على وجهه يكون الزايد تقوي او تقوي
 للوصف الاول فكان هذا القسم دون الاول كما قال اصحابنا في معنى صوم رمضان انه صوم ومن الى غيره فلم
 يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره شرعا فانه تلبسنا علينا نحن فسنونا الصوم المذكور
 بتفسيره تركه الخصم وبتنا محل النزاع كما ذكره في المتن فكان قياس هذا الصوم من العضام بعد الشروع قوله
 لكنه اي العضام معن بالشروع وهذا اي صوم رمضان تعين قبل الشروع واعلم ان تجوز الاعراض على العقل
 المؤثرة من منع الاعراض على العقل المعثرة من منع الاعراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع من كل
 لان العلة بعد ما ثبتت تأثيرها بالملك مجمع عليه لا يحتمل العلة حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع
 ولو ورد صورة القلب نرفع بيان التاثير كما نرفع المناقضة وانما رد القلب على العقل الطردية حقيقة
 يؤكد ما ذكره صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على طرد جعل الحكم فيه على القلب الثاني على كل
 طرد مالم يظهر التاثير قول **هـ** وقد قلب العلم من وجهه لغز وهو ضعيف اي فاسد مثاله قول
 اصحابنا في ان الشروع في صوم النفل وصلاة النفل لا يوجب المضي فيه حتى لا يحل العضام
 بافساده هذه عباد وهي الصلوة او الصوم لا يفيق فاسدها يعني اذا فسدت ولا يجوز اتاها
 والمضي فيها واحترزوا به عن الحج فانه وجه الشروع لانه يجب المضي فيه بعد الفساد فتحتمل ان
 لا يلزم بالشروع كالوضو فانه مالم يفيق فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك وجب
 ان يسوى فيه عمل النذر والشروع كما اسوى علمهما في الوضو يعني لا يلزم الوضو بها باعتبار انه

القسم

للجزم

لا يفيق فاسدها هذا المعنى موجود في المتنازع فيه فوجب استوائهما فيه ولما ثبت استوائهما والذكر معلوم فانه الاجماع
 كان الشروع مالم يفيق فاسدها الاستواء وهذا النوع من القلب ضعيف مزور القلب قد اختلف فيه فحتمل انه
 صحيح لوجود حد القلب فيه اذا سايل به جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه بما ادعاه
 من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع شاهدا كالمذكر وقيل انه
 فاسد لان السائل جاء بحكم اخر ليس مناقض لحكم المستدل لان المستدل لم يفيق التسوية لكون
 اثباتها مناقضا لمدهاه فلا يكون قلبا لعدم المناقضة او لان الاستواء من الحكمين في الاصل هو الوضو
 من حيث سقوطهما في النوع وهو الصوم والصلوة من حيث ثبوتها فيتمخا لثان والحكم هو المقصود
 من الاستواء لانفس الاستواء متى صد الحكم كان على التضاؤ قول **هـ** وسمى هذا عكسا اعلم
 ان العكس لغو رد الشيء على شئ ما حذر من عكس المرأة فان نورها يرد نور به الباصر فيها واداره
 على شئ حتى يرى وجهه كان له في المرأة وجهها وهذا النوع من القلب ليس بعكس لكنه لما كان يشبه العكس
 من حيث انه رد الحكم الذي اطرده وان كان على خلاف شئ ما حذر من عكس المرأة فان نورها يرد نور به الباصر فيها واداره
 به قول **هـ** والثاني المعارضة الخالصه اي التي لا مناقضة فيها وهي نوعان احدهما في حكم النوع وهو
 صحيح واخره بصد ذلك الحكم بل زياده فنفع بذلك مقابلة محضة وبسند طريق العمل لا ترجح احدي
 العكس على الاخرى كقول اصحابنا في المسح ركن في الوضوء فيسبب تشبيهه كالغسل فاننا نعارضهم بقولنا
 انه مسح فلا يثبت تشبيهه لمسح الخف فهذا انما ثبت الاول بعينه في محله او بزيادة في تفسيره لا دلالة
 لكوننا انه ركن في الوضوء فلا يثبت تشبيهه بعد اكمال الغسل وهذا احد وجهي القلب هي معارضة صحبه
 لان الزيادة تفسير الحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثنية بعد اكمال النوى في محل الغرض وهو
 الاستيعاب لكن ايراد الاسلام هذا النوع من المعارضة الخالصه لكل لان هذا النوع معارضه فيها
 مناقضة ولهذا قيل انه احد وجهي القلب وما ذكر في بعض الشروع انما اوردناها لانها معارضة تصددا ذاتا
 ومناقضة ضمنا لا بدخ هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصه وبإيراده في هذا الوضع لا يحدث الخلل
 فيه قول **هـ** او تعبير اي عارضه بصد ذلك الحكم لكن بغير تغيير لكوننا في يتيمة لغير الاله احد
 ولاية تزوجها لانها صغيرة فيولي عليها نكاحا كالتي لعاب فقال اصحابنا الثاني هذه صغيرة فلا يولي
 عليها بولاية الاجرة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاثبات فمعه معارضة بتغيير
 لان النزاع في اثبات الاصل والولاية على اليتيم لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية وانهم نقوا الولاية
 بسبب خاص فلم يعارض تلك الجمل ولكن تدعى البعض فان الخلاف ثابت ولاية الاخ وغيره ولما بطلت
 ولاية الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب احد فهذا يظهر معنى الصحة في هذه المعارضة وهذا
 نوع من العكس الذي ذكره قول **هـ** او في حكم غير القول اي معارضة السائل بحكم لا يخالف الحكم
 الاول صورته ولكن فيه من الحكم الاول من حيث المعنى مثل قول ابن حنبل في المرأة التي نكحها زوجها
 اي اخبرته بموته فاعتدت نكحته تزوجا لغيره وجات فهو له من حصة الزوج الاول ان الولد الاول لانه

حقيقة لانه لا يصدق عليه
 تعريف العكس في هذا
 عامة الاصولين في قسم
 القلب لم يذكره في

ولاية الاخ بطلت

صاحب فراسه فيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراسه فاسد فستوجب به نسب الولد
كالو تودج بعينه فهو قولت ثبت النسب فيه وان كان الغرض فاسدا كذا هاتين هذه المعارضة في الظاهر
فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل على ان ثبوت النسب الاول والى على ثبوت النسب الثاني كان ينبغي ان يعدل
لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد في محل واحد الا ان فيها صحة من وجه لا يثبت
من الحاضر لا يبقى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين ويحتاج الى الرجوع فقال ان الاول فراسا
صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح معارضة الخصم بان الثاني حاضر الماء مأواه وكان الولد ولد
كالو كان كل واحد من الغائبين فاسدا واحدا غائبا لا اخر حاضر فان الولد الحاضر كذا هاتين فظهر به صحة
المسلمة وهوان الملك الصحة الحق بالاعتبار من الحضرة كما في فصل الزنا فان الملك للادل والحضرة الماء
الثاني ولان الفاسد بوجوب الشبهة والصحيح بوجوب الحقيقة وكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة
قوله والثاني في قوله الاصل في النوع الثاني معارضة في علم الاصل وهو لم يذكر السائل علم اخرى
في المعنى علم تعقد هي في النوع وسند الحكم اليها معارضا للموجب وذلك باطل اي هذا النوع باطل
لان الوصف الذي يعمده السائل متعديا كان او غير متعدي لا ينافي الوصف بعمه الموجب لان الحكم
ثبت بعلة مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لا يثبت ان حكم التعليل ليس
الا تعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به فان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا
سواء تدرى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بوضع النزاع الا من حيث انه
ينعدم تلك العلة في هذا الموضوع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب علم الحكم ولا يصح دلالته عند عدم حجة
لغري ذلك في هذا الموضوع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب علم الحكم ولا يصح دلالته عند عدم حجة
بانه مكمل قولك بحسبه فخره بوجه متفاضلا كما حنطه معارضة السائل بان المعنى يتعدى الى فضل
مجمع عليه وهو الارز ولو عارضه بان يقول ليس المنع في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد
في النوع هذا مع يتعدى النوع مختلف فيه وهو الفاكهة وما دون الكيل ومن اهل النظر من جعل هذه
المعارضة حبيسة لاثبات الخصمين على لزوم الحكم لصدما مضارتهما فاعتين فاذا ثبت صحة ما ادعاه
احدهما على بطلت الاخرى ضروره واكواب انا اجمعنا على جواز الجمع بينهما اذا فكل من الكيل
علة الطعم علة ولذا الوضو كذا في على ذلك جازوا انا اجمعنا على فساد الحكم العلي المعنى فيها لا لصحة
العلة الاخرى وانما في كل واحد متاعلة خصمه بدليل قائم على فساد ما لا يصح عليه جواز ان يكونا معتمدين
لان التعليل بعلة شتى جائز ثبات البساده لصحة الاخر باطل فبطلت المعارضة قوله وكل
كلام صحيح في الاصل الخاخر اعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالمعارضة عند الجمهور وهي من الاسولة
الناسدة كما بينا وقد وقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فبطلت وجه ايراده على طريق بطلت منه
فقال ذلك كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه بذكر على سبل المعارضة اي في ذكره بالسائل
على سبل المعارضة ولا يثبت منه فاذا ذكره على سبل المعارضة لمكون مناداة صحيحة على هذا لا تترك فبقيل القول

والثاني

الذي

في الاصل ليس ما ذكرت ولكنه
الاقتضاء وقد فقد هذا
المعنى في الفرق من المعنى

اصحاب الشافعي في اعنا والراهن العبد المهرمون انه لا ينفذ اعناقه لان الاعتاق تصرف من الراهن فلا في حق
المهرمين فكان باطلا كالسبع مال السائل من اهل الطود الفرق منه ومن السبع بان السبع يحمل الفسخ بعد
وقوعه فيمكن القول باعتاده على وجه يمكن المهرمين من سجنه والعق لا يحمل الفسخ بعد وقوعه في محله فلا
يظهر اثر حق المهرمين في المنع من البعاد فمستند لا زما وهذا فرق فقهي صحيح ولكنه لا يثبت لانه صدر عن ولايه
له على الفرق وموالا يلب فلم يثبت منه والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ليقول لمر القاسم لعدة
حكم الاصل دون تفسير ونحن لا نرى وجود هذا الشرط وهو المتعدى فلا يصح في المسامحة فيه لان حكم الاصل
وهو السبع يوقف ما يحمل الرد في ابدانه والفسخ بعد وقوعه لان حق المهرمين لا يمنع انعقاد البيع عليه
من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى الزيادة حتى المهرمين او اجاز المهرمين ثم البيع كذا في الاسرار وانت
في النوع وهو الاقنات تبطل اصلا لا محتمل الفسخ بعد ثبوته حتى لو اجاز المهرمين لانه اعناقه والرد
في ابدانه حتى لو رد العبد الاعناق لا يرد ولو اراد هو المولى ان يستخاه لا يفسخ بوجه وهذا غير حكم
الاصل لان الابطال من الاصل غير الاعتاق وعلى وجه التوقف قوله واذا قامت المعارضة الى اخر
لما فرغ الشيخ عن بيان المعارضة في بيان دفع المعارضة بعد جمعها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت
كان السبيل في اي دفعها الترجيح بان لم تات المحبة الترجيح صار مستطعا وان رجح علة فللسائل المعارضة
بترجح علة فان لم تكن لونه ما ادعاه المحبة اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية الاقيسة منها فاما
في الدلائل القطعية فلا سبل الترجيح بل المتأخر وهو النسخ ان عرف البارخ صريحا او دلالة والارجح
المصير لادلل لجزا او الوف كاسنا ولا يقع في معلوم ومطون ايضا استعماله بقاء الظرف سائل العلم
قوله وهو عبارة عن فضل احد المتضادين هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا مع الترجيح
بان الترجيح اثبات الرجحان فكان النسخ خدق المصاف لظهوره واما المصاف المقتضى فكان السديد
هو عبارة عن بيان زيادة احد المتضادين الاخر ومع قوله وصفا ان الترجيح يقع بالشيء الذي لا يكون دلالة
بفسه بان الترجيح بكثر الادلة لا يصح عند عامة الاصول لان الشيء انما يتقوى بصفة تزجدي ذاته لا بانها
مثلا اليه كما في المحسوسات بولد عدم رجح الشهاد بكثره العدد بالاجماع وترجيحها بالعدالة وقال
بعض اهل النظر من اصحابنا واصحاب السان في الترجيح بكثر الادلة صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الادلة
واحد من جنسه فيثبت سلطان بالتعارض فسقى الدليل الاخر سائل المعارضة مع الترجيح بالاجماع به
ولان المقصود من الترجيح قوة الطر الصاد وعن احدى الامارتين وقد حصلت في الدليل الذي عارضه
دليل اخر مثله وجوابه ان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيثبتا قطا الكس
بالتعارض قوله حتى لا يترجح القياس سائل لجزا في قوله انا سرج القياس بعوه الا شرو
تتبع قوله لا يقع الترجيح باصلح دلالة انفراد وانما سرج القياس بعوه الا في علة والحكمة الرادى
وعدالة وضبطه واثباته والمض بكونه حكما او معسرا او صريحا او حبيسة لا ينص لجزا او حدث
او قاس ونقل عن بعض مشايخنا ان النصيب اذا عارضه ترجيح احدهما بالقياس لان القياس غير معتبر

في مقابلة النص كان منزله الوصف النص الذي وافقه فباعه فيصالح مرجحاً والآصح ان النص لا يرجح بالما
لان القياس من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصله وان لم يكن حجة في هذا الموضع وكذا لا يرجح
صاحب الجراحات ان لا يرجح القياس بينا لا يرجح ولا النص بغيره لا يرجح صاحب الجراحات على صاحب جراح
واحد حتى اذا جرح رجل بجراحه واحدة صالحة للقتل خطأ وجرحه لغير عشرة جراحات كذا لصاومات
من الجرح كانت الدية عليها نصف وتجل عنها العاقلة لان كل جراحه على ثلثة يصلح معارها للجراحه صاحب
الواحد فلم يصلح وصفا ولا يقع بها المرجح ولو قطع احد ماله والاخر جزر رقبته فالعالم هو الذي جزر رقبته
لا الاخر لزيادة قوة بها هو على القتل ففعل وهو انه لا يتوقع جونه بعد فعله بخلاف فعل الاخر فلو
ولنا الشيعان اي كما قلنا تساواة صاحب الجراحه الواحد صاحب الجراحات المتعدده قلنا بتساواة
صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق النقص الشايع المبيع في النفعه وصورتها دارين بلثة نفر
لا حدم بعضها ولاخر ثلثها والثلث سدسها مع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخوان النفع لم يرجح
صاحب الثلث على الاخر في استحقاق النفعه حتى لم يكن له ان ياجز جمع المبيع بالاجماع لكن بكون احد منهما
استحقاق النفعه بقدر نصيبه عند الشايع في بعض النقص المسح الاما لان النفعه من رافق
المالك فيكون مقسوما على قدر الملك وهذا مقتضى المبيع بينهما انصافا لا بتدريج بينهما لان عمل
الاستحقاق هو الشراكه وكل جزر جزر الشراكه وان قلت وهي عليه ماله للاستحقاق وما ذهب اليه
الشافعي غلط فانه جعل حكم العله وهو الاستحقاق متولدا من العله وهي الملك منقسم على اجزائها و
ليس كذلك لان الحكم ثبت بالعلم لا بطريق التولد بل بالما د الله تعالى آياته معارنا للعلم وكذا الحكم
لا يسم على اجزاء العله لا سلازمه صيروره كل جزء من العله على جزئين الحكم والشرع جعل جميعا
على طرح الحكم لا غير القول بالانقسام يكون نصيبا للشرع بالراي وذلك فاسد والشخص الجرح والنصيب
وانما وضع الملك في الشخص وان كان حكم الجرح عندنا كذلك لست في خلاف الشايع في قوله وما يقع
بها المرجح اربع اى المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحيح في التيسار لغير اقسام احدى الترجيح
بقوة الاثر كالا سحسان في معاضة القياس لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فيها كان
الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى والاثر في الاستحسان اقوى من الاحتجاج على القياس كما سنا في مثل سور
سباع الطير ونظم الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول وجب حثاؤه بما يزيد مع الاتصال
من الاشتهار وثقة الراوي وحسن ضبط واتقانه وصلاحه والثاني بقوة ثباته على الحكم المشهور
به والمزاوية ان يكون وصف احد القياسين الزم الحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر والى ذلك
على صحة ان الوصف المؤثر انما صار حجة بآثره ومرجح اثره الكتاب او السناد والاجماع لثبوته باحد
هذه الادله فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد وقوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو يرجع
اثره الى هذه وهذه كقولنا في صوم رمضان انه شعبان اولى من قول صاحبنا ان في انه صوم لان هذا
مخصوص بالصوم بخلاف التغير بعد تعدد الاوداع والمغضوب والسبع الفاسد اى سقوط التعيين

الادلة

وض

بما هو عين حكم لازم موجود في المعاملات وسائر الفرائض كالزكاة فانه اذا انصرفت بالنصاب على الفقير لم ينو الزكاة
خرج عن العهدة والحج حتى لو اطلق اليه ولم يعين حجة الاسلام يجوز وكذا اذا ادى الوديعة او المغضوب للمالك
خرج عن العهدة بباي حجة رده ولا يشترط تعيين الدفع للوديعة وكذا المغضوب باي حجة رده حتى اذا باعه للمالك
او ذهب له او تصدق عليه ولم يمتنع عن الرجوع المسح سوا علم به صاحب الحق به او لم يعلم وكذا رد المسح في
المسح الناسد على النابح كالمغضوب باي حجة كان يقع عن المسح لان الرد بسبب المسح حتى هذا المحل نفسه
والمسح على اي حجة التي به يقع عن الرجوع المسح الثالث لكن اصوله معناه ان تشهد لاحد الصنفين اصلا
او اصول فيخرج على الوصف الذي لم تشهد له الاصل او كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كالمسح الخف
والسهم وسح الجوارح الحجر اولى من قول اصحابنا ان في انه ركن يسن تكراره كالغسل فانه لما شهد بصحة وصف
المسح النسم وسح الخف الحجرة وعنه ما لم تشهد بوصف الخف وهو الركنه الا الغسل يرجح عليه ثم نزع بعض
اصحابنا وبعض اصحابنا ان في ان الترجيح لكثرة الاصول غير صحيح لان كثر الاصول في الناس منزله كثر الروايات في الخبر
والخبر لا يرجح كثر الروايات على ما مر سانه فكذا هذا ولا يسن من حسن الترجيح كثر العمل لان شهاده كل اصل منزله
عليه على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الخبر هو الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثر الاصول يوجب
زيادة تأكد وزعم الحكم بذكر الوصف من وجه لغيره باذنا في شدة المناظر والنبات على الحكم نتجت بها قوة
في سنن الوصف فكذا الحكم صلحت للترجيح وهو من حسن الاستظهار في السنن فان كثر الروايات ليست بحجة بل الخبر
هو الخبر ولكن يحدث كثر الروايات قوة وزايدة اتصال في سنن الخبر فيصير شهورا او متواتر فيمترج على ما ليس
بذلك الصنف وهذا أقرب من السهم الثاني قال بعض النجدة وما من نوع من هذه الانواع اذا قوتته في مثل الإوتيقين
ايمان تقدير النوعين الاخرين فيه ايضا وهكذا في المقوم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد
وهو الترجيح بقوة الفائق الا ان الجهات مختلفة والترجيح بقوة الباطن بالنظر الى سنن الوصف والرجح
بالنبات النظر الى الحكم والرجح كثر الاصول بالنظر الى الاصل والرابع الترجيح بالعدم وهو العكس
ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ونعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينعكس واحصى في صحة وعند بعض المتأخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلم
عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا يبدله من سبب مختار عامة الاصول لغير صالح
للمرجح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علمه على اختصاص الحكم به وكادة تعلقه به فليس مرجحا
لكن ترجيح ضعيف لا سلازمه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشئ ويظهر ثبوته عند المعارضة فانه
اذا عارضه مرجح اخر من الانواع الثلاثة كان ذلك مقبلا عليه ومثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في
الوضوء فلا يسن تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن فيه فليس بثبوت لان ما قلنا ينعكس على مسح
كف الوضوء والبدن والرجل وما قالوا لا ينعكس فان المصنف مكرر وليس بركن قوله وادعاء من
ضاهي ترجيح الى لغة اعلم ان هذا ما ان المخالفين يعارض وجه الترجيح واصله ان كل محدث موجود
بصورته ومعناه ثم يعرج به صفات يعقب الوجود ما اذا عارضه حجة اصحابنا معنى راجح الى الفات

والثاني بوصف الذات على عكس الوجه الاول كان الوجهان في الذات احق من الوجهان في الحال لان الذات
 اسبق وجودا من الحال زمانا ورتبة ولان الحال ما يمد بالذات باعتبارها على حال على حاله الاول كان التبع
 مبطلا للاصل في ذلك الجوز وسان هذا فاما في مسائل صنعة الغاصب بان احدث في المعصوب
 صنعة مقومة ومما يزداد منه العين به كالوعصب طعنا فطعن او شاة فدعها وشواها انه سقط من
 المالك عن العين الى القيمة لانه منقطع اصلا لان الوصف احدث في المعصوب بصنعة الغاصب مقومة
 حق الغاصب والاصل مقوم حق المعصوب منه ولا يمكن التمييز بينهما ولا يسهل اثبات الشركة لاختلاف
 المالكين جنسا فلا بد من كل واحد منهما الاخر بالقيمة مدنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة
 قائم لانها موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير اعتبار وهو المبدأ لقوله لان الصنعة
 قاعده مداتها من كل وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانه حاله من وجهه لغيره الاسم
 وتبدل الاسم دلالة بدل المسمى وكذلك لان الطبخ والسقي نصير العين مستهلكة من وجهها صورية فظاهر وانما
 فلا كان حال الوجوه من الاغذية والآن لم يصلح الا لما آل اليه فثبت للعين حاله من وجهه والها الكمية
 من ذلك الوجه نضاف الى صنعة الغاصب لانه بفعله فصار ضامنا بغير انما صار احدث بعلم الغاصب قائما من
 كل وجه وحق المعصوب منه قائم من وجهه حاله من وجهه فحقنا الصنعة باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها موجودة
 من كل وجه كذا في شروح النجوم وقال القاضي في صاحب الاصل حق لان الصنعة قاعده بالمصنوع لانها لا تقع
 بنفسها لكونها عرضا والادوات تتبعه والحوادث اذ ذكره يرجع الى الحال والوجهان بحسب الوجه احق من الوجهان
 بحسب الحال قوله والرجح تغلب الاشياء الى اخره اعلم ان وجه الترجيح الفاسدة اربعة الاول الترجيح
 بما يصلح علم بانفراد كذا في اول فصل الترجيح والثاني الترجيح بتغلب الاشياء وهو ان يكون للمفرع احد
 الاصلين نسبة من وجه واحد وبالاصول الاخرى فالاصول الاصل الاصل الاصل الاصل الاصل الاصل الاصل الاصل
 عاتيه اصحاب السان في ذكر صاحب القواطع في ادب القاضي وهذا لان القاس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة
 الظن ولا شك ان الظن يزاد قوة عند كثرة الاشياء كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا
 لان الاشياء اوصاف تجعل عدلا وكثرة العدل لا موجب ترجيح ككثرة الآيات والاجزاء ولا فرق بين اوصاف
 تقتضي من اصلها اصول فلو كانت من اصول شئ لم ترجح ترجيحها بخلاف كثرة الاصول فان هناك
 الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحة فهو جدي قوته وثباته على الحكم فاما حينها فالاصول واحد والادوات مستعدة
 لان كل شئ وصفت على وجه يصلح للجميع من الاصل والذبح وكان من مثل الترجيح لكثرة الادلة مثاله فوطهم
 ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجه كجواز وضع الزكوة لكل واحد
 منها في صاحبه وهل جلد كل واحد منهما لصاحبه وتول الشهاد من الطرفين وحران العصاص من الطرفين
 بخلاف الولد مع الوالد فانه لا يرى العصاص من الطرفين بل من طرف واحد وهو قتل الولد والد فالشبه
 بين العم اولى فلا يعنى كالمعم وهذا باطل لما قلنا ان كل شئ يصلح قياسا والمرجح ببيان اخلا كوز
 والثالث الترجيح بالعموم مثله ترجيح اصحاب السان في التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربع على التعليل

لان وصف الطعم في الاشياء
 وهو الخشن واللين والصلب
 وهو الخشن واللين والصلب
 وهو الخشن واللين والصلب

الكلمة الجسدية لا تنال الا الكثرة في التعليل بالطعم اولى لان المقصود من التعليل تعين حكم الشيء فلو كان اعم
 كان اوفق لمقصود وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النظر كونه مستقيما منه وعنده اعم من تعين الحكم العام
 فكيف صار العام احق من الخاص عندنا لان التعدي من مقصود من التعليل عنده حيث هو التعليل بعلمه فاصورة بطل
 الترجيح بالعموم الذي هو عتار غير زيادة التعدي الا بدلي لكثر من اصحاب السان في ترجيح المعصية على القاصورة
 وقالوا سواهم صاحب القواطع والغرض لو كان العموم مقصودا لترجح المعصية بعمومها على القاصورة ولم
 ترجح الرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب السان في وصف الطعم في باب
 الربوا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا في علمه ذات وصف واحد اقرب الى
 الضبط وابتعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات صفين لعدم توفيقها في اثارة الحكم على شئ آخر فكانت اولى منهم
 من قال التي هي لزوجنا اولى لانها اكثر شبيها بالاصل والصحيح انها سواء لان ثبوت الحكم بالعلم فرع لثبوت الشيء
 والحق الموجد لا يرجح على المطول السان وكذا الدليل الاعتدال فيه للناظر لا للقل والكثرة واعلم اني الاصول
 ذكرها ووجهها كثيرة في الترجيح الصحيح والفاسد بحث لا كذا تضبط الا ان الشيخ اقتصروا في بيان الوجه الصحيح
 على الاربعة لانها هي المبينة على المعاني الفقهية المتداولة من اجل العقدة لان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد
 اندرج فيها اقتصروا في بيان الوجوه الفاسدة على الاربعة لانها هي المتداولة من اجل النظر وقد فصل الوقوف بيان
 فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فيقتل الفاسدة في الاشتغال بتفاصيلها قوله واذا
 ثبت دفع العلل بنا ذكرنا اني عا ذكرنا من وجوه الدفع الانتقال على اربعة اقسام الانتقال من علم الى علم لغرض لاثبات
 الاولى الانتقال من حكم الى حكم لغير العلم الاولي والثالث الانتقال الى حكم الاخر وعلمه لغرض وهذا صحيح
 والرابع الانتقال من علم الى علم لغير لاثبات الحكم الاول لاثبات العلم الاولي هذه الوجوه باطل عندنا ومن الناس
 من استحسن هذا ايضا قال الاول اذا علم بوصف ممنوع كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعه لانه لا
 يضره لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الحكم ذلك احتاج الى اثبات كونه مسلطا فكان حسنا لانه راجع لاثبات
 الحكم بما ذكر من العلم ولا يندرج على ائتمار بتلك العلم الا باثبات تلك العلم ويكون له اسات تلك العلم حتى يندرج
 على اثبات الحكم قال المحقق لا يمتنع على هذا اذا اشتغل باثبات الاصل الذي يتفرع منه موضع خلاف حتى يرتفع
 الخلاف باثبات الاصل نحو ما اذا علم بقبول الساس خضمة الساس لغير حجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي ان
 مقول خضمة قول الصحابي ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي ان مقول خضمة قول
 نبيج بالكتاب على كون الواحد حجة فانه يكون طبقا مستقيما ويكون هذا كله سعي في اثباته راجع الى
 الابتداء ومثال الثاني قولنا ان الكتابة عقد معاوضة فثبت النسخ بالاقراره فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع
 بشرط اختيار للبائع والابادة فان قال الخصم عندي عقد الكتابة لا يمنع صرفه الى الكفارة ولكن المانع
 نقصان ثمنه في الرق مسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد مستحق للكتابة كعتق لغير الولد والمدر قبله
 وجب هذه العلم ان لا يوجب هذا العقد نقصا تاما مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا فيه
 لا يحل النسخ بوجهه لان نقصان الرق بثبوت الحرمة من وجهه فاما ان ثبوت الحرمة من كل الوجه لا يحل النسخ

١٠٩
 في بيان ان الحكم العام هو الذي
 يقتضي تعينه على الحكم الخاص

اعلم اننا قسمنا الاول الى اثبات
 انما يقتضي في الحكم العام
 لا يمنع وصف المحجب عن كونه
 على ان يحد من ثباته بل يحد
 اخر والثالث من القول
 في حجة العلة لانه لما سلم الحكم
 في حجة العلة لانه لما سلم الحكم
 وادعى النسخ في حكمه لم يرد
 المحجب فيقتل الى ثبات
 الحكم المتنازع فيه هذه العلة
 والاربع منه في فساد الوضع
 والمناقضة لولم يمكن دفعها
 ببيان الملازمة وانما يرد

وكذا لا يحل بغيرها من جهة هذا اثبات الحكم الثاني بالعلم الاول ايضا فكان هذا آية كمال فقه المحدث حيث علم
على وجه المكنة اثبات حكم آخر من تلك الجهة وشال الثالث قولنا لما كان هذا العقد محملا للمنع وجب لزم لا يمتنع
معنى المنع من الصرف الى الكفار كالسبع والاجارة بمعنى لو قال الحكم انما سلم ايضا انه لا موجب بمصانافي الرق ولكن
بمعنى منع الصرف الى الكفار وهو صيوره كالايراد عن ملك المولى او كناية بالمنفعة فقلنا لا يمتنع كالمسح
والاجارة فان المبيع بشرط الحيازال عن ملكه بوجه لا يمتنع سبب الزوال ولهذا الوحات من له الحيازال لزم
السبع والاجارة فاقبت المنافع عن ملكه انما لا يمتنع من الصرف الى الكفار لانها محتملان الفسخ فكذلك الكتابة
وان كان هو في حق المولى كناية بالمنفعة لانه صار احق بالمنفعة وكما سببه او كالايراد عن ملك المولى من وجه ولكن
ملاح ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الاستئصال الى علم آخر وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف التعليل
موضع الخلاف في ابتداء تعليله واما الرابع صحيح غير بعض اهل الظاهر لان ابراهيم علم من حاج اللعين وهو
نور دين كنعان وكان يدعى الالهة بقوله ربى الديجي وميت وعارضه اللعين بقوله انا احيى وميت
انتقل الى جهة اخرى وهو قوله فان اتصياقي بالشمس المشوق فأت بها من المعزق هذا انتقال الى علمه اخرى
لا يثبت الحكم الاول وقد ذكرنا انه تعالى منه على سدر المدرج له به فثبت انه صحيح والصحيح ان مثل هذا الانتقال
يعد انتظاما لا يخلو من المناظرة لم تعد الا بآية اخرى انما حصل الابانة اذ كان الدليل مشاهيا فلو جرت
هذا الانتقال لم يجعل انتظاما لاطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا برك انه اذ الرنة التقص فان
يعد انتظاما لا يصح من المبدأ الرابع وصفت زاييد بحصول الاحراز عن التقص بل ان لا يصح هذا التعليل
المستدء كان اولي فاما حاجة ابراهيم علم فليس من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لا رنة
على اللعين لانه علمه اراد بقوله محي وميت حقيقة الاحياء والامانة وعارضه اللعين بابراهيم هو اطلاق
احد المسلمين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والامانة في شئ الا بطريق الشبه والمجاز في كان اللعين محجوا
بذلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا ينامون في حقايق المعاني خاف التحليل عليهم
الاستنباه والالتباس عليهم فتم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يتبع فيها الاستنباه وهذا الانتقال
حين عند قيام الحجة الاولى خوف الاستنباه فان المجيب اذ انكلم بكلام دقيق مخفي على القوم واخصم
يلتبرجوا له ان يتحول الى ظاهر مدركه القوم وهذا لان حج الشيع انوار فهم حجة الى حجة كضم سراج
الى سراج وذلك غير دليل على ضعف احد او بطلان اثره وهذا معنى قول الشيخ وحاجة التحليل
الى الفهم واذا عرفت وجه الانتقال فاعلم ان الانتطاع على اربعة اوجه اظهرها السوفت كما اخبر الله
على اللعين بقوله فهبت الذي كثر والثاني حجة ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة وان جحد مثل هذا
يدل على عجز عن دفع علة المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا شئ يتجمل على المنع
بعد التسليم الا عجز الدرع والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى
انتقل منها الى علمه اخرى لا يثبت الحكم فان ذلك انتطاع لانه عجز عن اظهار مراده وكان بمنزلة العجز
ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم ثم هذا الانتطاع في حق المعلل دون السائل الله اشير في الميزان

كما حقق من جانب المعلل
محقق من جانب السائل
او تبيين وجه المناظرة
بل هو غاية وهو من جانب
السائل

فصل قوله جاء ما نسب به اي جميع ما نسب اليه الذي سبق ذكرها من الكتاب السنن والاجماع شأن الاحكام المشروعة
كالحل والحرم والجزاء والفساد وكونها ما يتعلق به الاحكام مثل الاسباب العلل والشروط في تدبير الاسلام لغو له
سابقا على ما يلقى في اصوله لان الاسباب العلل لا يثبت الياس عنده وعند عامة المتأخرين على ما عرفت قبل قوله
واما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة فهو له خالصة نصبت على التمييز بين السيد الامام ابو العباس في اصول الفقه
التي الموجود من كل وجه ولا ريب وجوه منه السحر والوحي من اي موجود بآية وقال المراد من حق الله ما يتعلق
به الشفع العام للعالم فلا يختص به احد كحرمة الزنا لما يتعلق به من عموم الشفع في سلامة الاضراس وصيانة النفس
وازواج اليف بين العتابة بسبب الشنايع الى نيات وانما تنسب الى الله تعالى تعظيما وذلك تعالى على كل شئ
فلا يجوز ان يكون شئ مما له هذا الوجه ولا يجوز ان يكون حلالا بحجة التخليق لان الكل سواء في ذلك فحق العبد
ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال العبد فانه حق العبد كحق صيانة ماله بها فلهذا سراج مال العبد ما جاءه المالك
ولا سراج الرمانا ما جاءه المرأة او اهلهما قول كذا التذات مشتمل على الحقين والاجماع فان شروعه لدفع عار الزنا
عن المذنبون ذلك لشره حق العبد وشروعه حذا زاجرا دليلا على لشره حق الله والاحكام تشهد بذلك ايضا لان عار
عالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يستط بالعفو الا في اياه عن اي يوسف وجرى فيه المتداخل عند الاجماع
حتى لو تدف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقيم عليه الاحد واحد وعند الشافعي حق العبد في غالب
تجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه المتداخل احج بان سببه تناول عرضة وعرضة حقه وكذا المقصود منه
دفع الزنا عنه وذلك حقه واذ كان سببه الحناية على العبد ومنفعة تعود اليه علم انه حقه كالعقاص ولهذا يشرط
خصومة العبد ولكننا نقول هذا المحج بغير العبد بالزنا لانه لما قدف محصنا قد ائتمت به الزنا فاجب له حقه عليه
لكون بوجبه زاجرا عن الاقدام عليه حتى لو كان المدفون مجنون لم يلحقه عار لم يحولما وجب لتعنية اثر
الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى كان الحد الواجب عليه خالصة له وجب لشره على الظهار بوجبه حرام يجب الكف
عنه لله تعالى في عرضه حق له حق ايضا فثبت للعبد صديق حق فالوجه الاول وجه فيه اكنى لله تعالى خالصة
والوجه الثاني وجه اكنى عرجل للعبد فثبتنا معظم الحق لله تعالى بخلاف القصاص فان سببه القتل الذي هو جنائية
على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعداد والعبد حق وحق العبد راجح بحجل الله عز وجل له ذلك نصار
معظم اكنى فيه له ولهذا لا يستط حد العتف بجنائيات كالكفر والكباير ونصف بالوق وما هو محج للعباد
لا يصفه ويستوفيه الامام وما هو حق العبد واستيفاده اليه فلهذا المسألة المذكورة على لشره الله تعالى
فه غالب قول كذا كالعقاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا الا ان حق العبد غالب بالاحكام والارث
على لشره حق الله تعالى انه يقتط بالشبهات كالحج ودالحالصة وانه يوجب جزاء العتف حتى يمتد الاجماع
بالواحد واجزية الانغال بحيث حقه تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان يوجب بطريق المماندة وفيه معنى المتعاقبة
بالحمل من هذا الوجه فعلم ان حق العبد راجح اليه الله اشار قوله تعالى وتكم في القصاص حصة ولهذا استوفيه
الولى وجرى فيه الارث وصحح الاعتناء والعفو عنه بالاجماع قول وهو انواع اي العبادات
منه انواع اصول ولو اقر ذوا اى كل احد من الامان وفروعه انواع اصوله لو اقر ذوا اى امان في الامان

انه
لان قول السائل
بعضها من حق العبد
بعضها من حق الله
فهذا هو الحق العبد والامان
الاجماع

الحرم

فالصدق اصل حكم لا يحمل السقوط بعد زيادة لا سقي مع التبدل بحال الاقرار باللسان دكن في الامان لمحق الصدق
 وهو في الاصل دليل الصدق لان اللسان متغير عما في الصدر فاعلم ان الاقرار مصفا الى الصدق وكذا من الامان
 في احكام الدنيا والاخر حتى اذا صدق قلبه ولم يتوب لسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤثما عند الله تعالى وايضا
 عند العقلاء خلافا لبعض المتكلمين وهو صير الاقرار اصلا في احكام الدنيا حتى اذا اكره الكافر على الامان في ايمانه
 في احكام الدنيا بناء على وجود احد الوكمن وان كان مام السيف على اسمه اما على انه غير مصدق بقلبه لكن الاسلام
 معلوم ولا يعمل في الزواجر في الامان تكرارا الشهاد مرة بعد اخرى كذا قيل في الاصل في فروع الامان الصلوة ولهذا
 لم يخل عنها شريعة وهي عباد الدين كما جاء في الحديث الصلوة عماد الدين وهي تشمل على الخدمة بظاهر الدين
 كالقيام والركوع والسجود وباطنه كالنية والخصوع وهذا ما سوغت شكر النعمة البدن ولكنها لما صارت قرينة بواسطة
 الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت دون الامان الذي صارت قرينة بلا واسطة ولذا صارت من فروع الامان في الزكاة
 التي تعلقت بالخدمة من النعمة وهو المال فالنعمه الدنيا ودية ضوابط نعمه البدن ونعمه المال وهي دون الصلوة
 في الرتبة لان نعمه البدن اصل نعمه المال فرع فالمال وقاية النفس لان الصلوة صارت قرينة بواسطة التبتة
 التي هي جاد لا استحقاق لها في الوجه اليها توجه حتى يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والبيع الصلوة على
 الواجبة والزكاة صارت قرينة بواسطة الفقر الذي ضرب استحقاق في الصرف اليه وعند البعض هو سحق
 الزكوة حقيقة وكانت دون الصلوة في الدرجة لان واسطتها اقوى وكانت اقل من الاولى ان يدر منه في الثانية
 فكان معنى العباد في الاولى اكمالها بالاخلاص صارت عبادته قال تعلم وما امر والالعهده والله محله من ثم
 ثم الصوم بعدها لا يشترع رياسة وقهر النفس فلا يصير قوة الا بواسطة النفس وهو دون الواجبة في الزكاة
 في المنزلة وهي سحق التمر ليلها الى الشهوات وهي صفة فيج فيها ولا في صفة العرف وكانت اقوى كونها
 واسطة ولهذا صار من جنس الجهاد لانه قهر عده الباطن كالزج الجهاد قهر عده والله وعدده الظاهر
 واليه الاشارة في قوله عليه اعز عدي عدي نفسي التي بين جنبيك وقوله عليه السلام افضل الجهاد ان يجاهد
 نفسك وهو كنه بعد الحج الذي هو زبارة البدن المعظم بافعال مخصوصة في اوقات مخصوصة والملكة مخصوصة
 وهو عبادة هجرة الاوطان والخلان وكان دون الصوم كانه وسيله اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل
 والاوطان لا تطلع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى
 الصوم بهذا الوجه فكان دون هذه الجهاد لانه من فروع الكفاية وما تقدم من فروع الاحيان
 واما الزواجر فاما سواها من بوانا العبادات وسنها وادابها لانها ليست بواجبة بل سوغت محلات
 للزواجر زيادة عليها فلم تكن مقصوده قوله ع وعقوبات كاملة اي محضه لاشبهها مع الزكوة كحدود
 مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب فانها سوغت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت
 كاملة لانها وحسب محاسن كاملة لا تشوبها معنى الاباحه فكان اجراء المربط عليها عقوبة كاملة
 قوله ع عقوبات قاصره كحرمان الميراث والعلم ونسبها الجزية فراقب ان الكامل في القاصر
 والجزاء يطلق على العقوبة كقولك تعلم مجزاء على كسبها وعلى المثوبة كما في قوله تعالى من قرء عن جرائها كانا

يعاون في العقوبة نسبيها اجزية اذا مطلق اسم العقوبة مع على الكامل منها ومعنى العقوبة فيه انه
 عقوبة مالية لا يتصل بسببه المظهر بدينه بخلاف الحدود والادب لانه نقصان في ماله بل منع يوت ملكه
 في بركة المقتول وكان عقوبة قاصرة الا يترك انه يثبت بالقتل الخطا فاولم يكن في الحرمان معنى العقوبة وكان
 كاملا في العقوبة لما ثبت مثل هذه الاجنابة كالتصاخر لانه لا يترك بالحكمة اجاب عقوبة كاملة بجنابة قاصرة ولكونه عقوبة
 لا يثبت بحق الصبي عندنا خلافا لما في لانه مستند في خطا والخطا يثبت بالخطا لا خطاب بحق الصبي فلا يصح
 فعلة بالخطا ولا المقصود مستحق الخطا اذا كان عاقلا بالغالا فخطا اذا خطا جاز المأخذة لانه
 لا يتبع الاعن بمصر منه فكان الخطاب يتوجه عليه في التثبت بمحوران معاقب به الجزاء القاصر كما علق
 به الكثران ثم قيل الموارد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة وكذا في بعض نسخ المنحوت ويجوز ان الحق حرمان العاين
 بالقتل وحسب الكفار من حيث لم يعنى العقوبة فيها قاصرة بهذا القسم فيحمل اللفظ على جسيمة لا يحل
 على الواحد ولا نسب الحرمان في حق الغايب والسابق وحافز البئر ووضح الحجر وان هذا اذا جرح شهادة
 بان شهد ان اخي فلا تافا لان من يلان ريلان ريلان وعادوا قضى القاضي ثم رجع عن شهادته بعد القصاص لانه جاز على
 مباشرة العمل المخطو لعلوه علم الامارات لعلك تب الحكم على القتل الموجود من صولة التسبب مباشرة
 القتل في المناشئة ان يصل فعله بغيره ويحدث منه التلف كالوجوه فوات والتسبب بغيره فاعلم بغيره
 لاحقيقه فعلة والتلف يحصل بان فعله قوله ع وحقوق دايرو اي دايرة من العبادات والعقوبة وهي
 الكفارات فغيرها معنى العباد في الاداء لانها يودي بما هو محض العباد وهو الصوم والعبادة والاعطام
 وبحسب بطريق العوى يؤمر من عليه بنفسه من عتار من سوفي عليه كرها كالعبادات والشروع لم ينقض الى
 المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هو مفوض الى الاية وسوفي بطريق الحجر وكان في ادائها معنى
 العبادات وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الاجزئة والعقوبة هي التي تجب جزاء للفعل المخطو الذي يوجد من
 العبادات ولذلك سميت كفارات لانها استدارات للذنوب جهة العبادات فيها غالبه عندنا انها تجب على العباد
 الاعذار مثل الخطا والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبه لاستبح وجوبها بسبب العذر اذا المعذور
 لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادات لم تمنع الوجوب على صولة فجبه العقوبة تمنع الاصل
 عدم الوجوب فلا يثبت بالشك مالا فلا تان الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبه بدليل انها لا تجب على
 الخطا والناسي وسقط في كل موضع حقت فيه شبهة الاباحه كحدود وان من جامع على طر ان الحجر يطلع
 او على طر لنز الشريعة وقد تبين بخلافه لا يحل الكفار والجماع عرفنا انها ملحقه بالعقوبات
 المحضه وان كانت منها جهة العبادات من حيث انها تؤدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والامال
 لو كانت جهة العقوبة غالبه ينبغي ان يسقط بالشبهة كالواظن بجماع اهل او طعام ملوك له لان ملك النكاح
 مبيع للجماع وسقط الطعام مبيع للاكل فان لم يثبت الاياه في هذه الحالة ثبت شبهة الاباحه موجبة السقوط
 كالوزن في نجارية التي هي اخت من الرضا حيث سقط احد لان الوطى وان كان حراما فقيام الملك
 الذي هو مبيع يورث شبهة الاباحه لا ما نقول ما ذكره من ان المعصية هي المشبهة التي تورث جهة

الواحد في هذه النسخة
 الشال وهذا قال في نسخة النسخة
 وعقوبة قاصرة

بدليله

عن الرضوخا به الصلاة مع تمام الحديث جمعة كطهارة المسحاضة حتى يجوز اذا العارض بغيره واحدا من الضرورة
 مسدودا وسدوها وباعشار كل مريضه ضروره اخرى لم يعتبر السهم بل دخول الوقت لعدم الضرورة كما في المسحاضة ولم
 يجوز التيمم للمريض الذي لا يطيق الحلاك على نفسه لان الضرورة انما تحقق اذا خاف الحلاك على نفسه وجوز التيمم للرجل
 احرها طاهر الاخر بحسن لم يجوز السهم وشروط طلب الماء لان الضرورة تدل على الطلب لا تحقق وغنى الماء كان التيمم خلفا
 مطلقا عند العجز عن الاصل الخلف نودي حكم الاصل فثبت الحكم به على الوجه الذي مبني الاصل ما بقي العجز وهذا جوازنا جميع
 الصلوات بغيره واحدا ولم يجوز التيمم في الاثنان لانه ثبت العجز بالتعاين لانهما لما تعاضا نسا تطامصا كما لو كانا
 والاصل فيه قوله عليه التراب طهورا لمسلم ولو الى عشرين مالم يجد الماء لكن الخلاف بين الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف
 وعند جمهور من الرضوخا التيمم وثبت على مسلم امامية المتضمنين عند جمهوره وجوبه لا يجوز لان المسلم صاحب
 الخلف والسر لصاحب الاصل العوى لم ينفى جملته على صلاته صاحب الخلف كالا يبين المصل بركوعه ويجوز صلوة على المومي
 وعند جما لما كان التراب خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكمالهما يجوز
 اقتدار احدهما بالآخر كما هو صحيح الفاسد في **س** والخلاف لا يثبت الا بالنقض او دلالة بمعنى ان الخلف ثبت ما لم
 به الاصل الاصل لا يثبت الا بالثبوت لا بالنقض **س** بشرط عدم الاصل في شروط كونه خلفا عن الاصل
 عدم الاصل للحال على احوال الوجود لصير السبب مستعدا للاصل ثم بالبرع عنه تحول الحكم عنه الى الخلف فاما اذا لم يحتمل
 الاصل للوجود فلم يستعد السبب موجبا للاصل بل كان موجبا للخلف حتى لم يخرج من البدن اذا لم يكن موجبا
 للوضوء كالدمج والعرق ولم يكن موجبا للتيمم وكذا يمين الغوس لما لم يستعد موجبا للاصل وهو البئر لم يستعد موجبا
 لما هو خلف عنه وهو الكفار واليمن على من السماء ونحوه لما اعتدت موجبة للبركا كانت موجبة للخلف وهو الكفار
 وهذا معنى قول الشيخ ونظر هذا في غن الغوس والخلف على من السماء وكذلك سائر الابدال لم يشترع الاعتداحمال
 وجود الاصل فان الطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو العدة بالاقراء لم يكن موجبا للخلف وهو الاثم
 وكذلك يمين السلم في اخر الوقت وتبرق مقدار ما لا يمكن اداء الصلوة فانه يجب العضا خلفا عن الاداء لاحتمال العدة
 على الاداء بائنا ادا الوقت ودر مسانه قوله واما التيمم الثاني فاربعة معني التيمم المذكور في اقل
 الفصل الدليل على الخطر ان ما ساق به الاحكام لا يخرج اما ان يكون موثرا في اثبات الحكم او لا فالاول هو العلم
 والماي اما ان يوجد الحكم عند ام لا الاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم او لا فالاول هو
 العلامة والثاني السبب كذا في احوال الادجه ان دليل الحصر لا يستقر لا غير قوله **س** الاول السبب السبب
 لغة الطوق الموصول الى الشيء قال تعالى كل شيء سببا الى طرفا موصلا اليه وسمى الباب الجبل سببا لانه موصول
 الى البيت والماء في التبريع عداؤه عما يكون طرفا موصلا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وصريح لا وجود واحترار
 بقوله طرفا عن العلامة وقوله من غير ان يضاف اليه وجوب العلم بقوله ولا وجود عن الشرط وهو اقام
 اى السبب اقام سبب حقيقي وهو ما لا يعتد فيه معاني العلل الا لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بواسطه وبغير ابطه
 ثم بين خلوه عن العلم بقوله لكن يتخلل منه اى من السبب والحكم علة لا تضاف الى السبب مثل دلاله انسان
 سارقا على مال انسان لغير ليس في ارضه لغيره ليعقل فعقل المدلول لم يضر الدال شيئا لان الدلالة سبب محض

واسا ربه واقضاه كذا
 الخلف وانما اراد به انقضاء
 بغير الخلف بالبراي

في
 ١١
 ١٢

وتدخل بينهما من حصول المقصود بما هو علة تخرضا الى السبب هو النعل الذي يشتره المدلول باختياره فلا يمكن
 اضافته الى السبب بخلاف لاله الجرم على الصيد فانه يوجب الضمان عليه مع انها سبب محض لان الدلالة في ازالة الامن
 من الصيد مباشرة لا تسبب فانه امن تبعده وتواريه عن الناس ودر زال ذلك بالدلالة كالمودع اذا دل
 السارق على الوديع حيث يضر لانه خائن بترك ما التزمه من الخطا قوله **س** فان اضيفت العلة الى الخلف اذا
 اضيفت العلة الى السبب بصير ذلك السبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك مثل سوق الدابة وقودها فان
 كل واحد منهما سبب لطلب سوق الدابة من المالك النفس حاله القود والسوق لعله لانه غير موضوع للاطلاق وقد
 يتخلل منه ومن الحكم فقل الدابة لكن في معنى العلة لان السوق او القود يتخلل الدابة على الذهاب كرها ولها كان
 مشيه ما على موافقه طبعها السابق والقائد مضان معلما الى الملكه فما يرجع الى بدل المحل فاما ما يرجع الى جوار المالك
 فلا حتى لا يجرع المهرات ولا يحب الكفار والعناصر على السابق وكان هذا سببا في معنى العلة وهو التيمم الثاني
 من السبب السبب الثالث السبب المجازي كاليمين والتعلق بولي **س** واليمين بالله يعلم ان مولاك اس
 طاق لغيره حلت الدار واس حمان دخلت الدار بيمين سببا للطلاق والعاق مجاز لان هذا في الحال عقد اليمين
 وهو مانع عن شرط الحث لانه يمنع بالتعلق بنفسه عما يقع الطلاق والعاق عند وجوده وكذلك البذر المعاق
 شرط لا يرد كونه سبب لوجود المندور مجازا لانه يقصد بيمين ما يحل المندور وعند وجوده وهو محقق الشرط
 وكذا اليمين بالله تعلم انك كفار محاذ لان اذ في درجات السبب ان يكون طرفا الى الحكم والغرض الاصل في
 اليمين البر سو ا كان بالله تعالى او غيره والتبرؤ لا يكون طرفا الى الكفار في اليمين بالله تعالى ولا المحذور
 في اليمين بغير الله لان البر ما مانع من الحث لانه ضده وبدون الحث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن
 ان يجعل المانع من الحكم سببا للثبوت وطرفا في الحال لكن اليمين او المعاق بالشرط يحتمل ان ينفذ الى الحكم
 عند زوال المانع فسمى سببا مجازا باعشار ما يؤول اليه كقوله تعالى الكرم مت وانهم مدبون ومولاهم السلونكم
 الله يمشي من الصيد ما له ايدكم فان المواد به البعير وهذا عندنا والنافع به جعل اليمين والمعاق بالشرط
 سببا ومعنى العلة لان اليمين هي التي يوجب الكفارة عند الحث والمعاق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط
 فكان كل واحد منهما سببا في الحال لعله باعشارا تارة الحكم ولكن في معنى العلة باعشارا انه هو المودع في الحكم عند
 وجود الشرط لا غير اذ كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يحرمه لعلق الطلاق والعاق بالملك لان السبب
 محله والمراد بالاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليس محله للطلاق والعاق ولا يرد العلم من المحل عندنا
 لهذا المجاز يعنى المعاق الذي سميته سببا مجازا شبهة ان يصفه اى جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم
 خلافا لفرقة وبين ذلك الخلاف في مثل النجيم هل يطل المعلق وهي اذا قال لامرأة ان دخلت
 الدار فاطلق يمينها بطلانها والنجيم يتصل من ناجز اى بقدر اصله التخييل كذا في الطلبة عند فرقة
 لا سطل المعلق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني ودخلت الدار بطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
 السببية عند بوجه اذ لا بد للسبب شبهة من محل معقوفة كالسبب المحقق والمعاق بالشرط حايد من
 المعلق ومحل فاقطع السبب بالكلمة اذ لم يتق وجه السبب بوجه لا يحتمل الى المحل واحتمال

لا ينعقد في غيره

صيوره ربه سبباً في الزمان الثاني لا يوجب شرط المحل بل يكفي احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها
 اليه بعد رجوعه في الحال عين محلها ذمة كالحلف فسقي بقاها ولا يطل المصير وهذا صحيح بعلق الطلاق
 والعاق بالملك مع عدم المحلية في الحال عندنا المصير سطل العلق حتى لو عادت بعد رجوعه اليه ثم وجد
 الشرط لا يتبع شيء لان التعليق بمنزلة العين واليمين سرعت للبر فامكن من التصير البر بمصونها بالحر اعل
 مع انه لو فات البر بالذمة الجزاء كما محاله لتحقيق معنى الجزاء المنزح اي لرفع الجزاء حاملا على البر وما نفعنا نواته
 واذا صار البر بمصونها بالحر اصار لما مضى به البر وهو الطلاق والعاق للحال شبهة الثبوت مع قيام فوات البر
 لكون اليمين تخفيفا كالعضوب مصونها بالقيمة فيكون للعضب حال قيام العضوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح
 الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجوبها صححت هذه الاحكام كما
 لا يصح قبل العصبة لانه ابراء عن العين او ابراء قبل الرجوع اذا كان كذلك لم ينشأ شبهة الا في محله اذا لا بد
 منه السبب من محل يبقى منه كالحقيقة السبب اذ شبهة الشيء لا بدت الا فماتت جعفت اذ السبب
 دلالة الدليل مع حذف المدلول وقط لا يدل دلالة على موت من الاحكام الا في محله الا بركب لانه في النكاح
 لا بد من حق الرجال ولا في حق المحارم عندنا وان شبهة البيع لا بدت في حق الحر والمسته لان حقيقة النكاح
 والبيع لا بدت فيها وبخلاف ذلك قد فات المحل سطل شبهة الموت فسطل العلق ايضا لان العلق ثبت
 بصفة وهي لزيكون للعاق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط ما اذا طلت تلك شبهة لم ينشأ العلق لان الشيء
 متى بصفة في البيع لا يبقى بدون تلك الصفة الا يرى انه سطل بطلان محل الشرط بان جعل الدار
 بيتا فاسطل بطلان محل الجزاء ايضا وانما لم يشترط بقا الملك لبقاء العلق كما شرط المحل لان محليته
 الطلاق ثبتت بمحلية النكاح ومحلية ما الملك يمتد الى ما احل اليه استثنى في الطوبى بعد البر غيرية وهذا
 مع قول الشيخ لان قدر ما وجد الى قوله فوات المحل بطل قول من علق بعلق الطلاق بالملك الى
 اخره جواب عما قاله في رجوع ان بقاء العلق لا يحتاج الى بقاء الملك بل يكفي بقاء العلق في المطلقة
 بل ما بالملك ان يمتد بعلق ابداء دون المحل لان بقي بدونه كان اولى لان بقاء السبب من الاقتداء ما حاج
 عن ذلك قال خلاف بعلق الطلاق بالملك حيث صح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح و
 الذي نعلق به الطلاق في حكم العلق لان ذلك الطلاق انما سعاد بالنكاح وكان النكاح بمنزلة علم العلم
 للطلاق وكان له شبهة العلم بعلق الحكم حقيقة العلم لا يصح كالوقال لانه عندك ما كانت حر كان باطلا
 بالعاق منه العلم بعلق شبهة الايجاب اعصار الشبهة بالحقيقة ولا سطل اصل العلق لان الشبهة
 لا تقاوم الحقيقة فصار العلق سطل هو في حكم العلق معارضاً لهذه الشبهة اي مانعاً لها من الموت
 وهي شبهة وقوع الجزاء وموت السبب للعلق بل بحق الشرط وهذا مع قول الشيخ لهذه الشبهة
 ان ينع عليه والصحة عليه راجع الى الشرط ويوصيه ان شبهة المطلق في الحال تستفي المحلية
 في الحال كونه محللاً بما هو علة ملك مع ما يقتضيه ذلك لانه يستفي بطلانه فصار امعا رصين
 فتسقط فلا يحتاج الى المحل قبل انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكده الكون بمصونها بالحر
 البرء

٢
 ١١
 ١٢

وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حال وجود الشرط لما كان لا يستحق الاحتجنا الى بائنه للمحق المتيقن
 به فجلد كانه واقع في الحال في بعلق الطلاق بالنكاح لاحاجه الى هذا النوع من التيقن للمحق بوجود الجزاء حال
 حال وجود الشرط لكونه بعلقاً بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجوداً في تلك الحال لا محالة فلا يحتاج الى
 تأكيد للمحق المتيقن به قول من والاعقاب المضاف للملك هو اقسام العلق الاعقاب المضاف بعدد سبب
 في الحال لكن حكمه متأخر الى وقت المضاف اليه للاضافة اذا المانع من انعقاد الاعقاب سبباً فماتت بعد صدور
 اعله العلق الذي هو حائل من الاعقاب من محله ولم يوجد ذلك في الاعقاب المضاف الاوى اضافة ايجاب الصوم على
 المسافر الى عدة من ايام لغيره لا يخرج شهود الشهر من سبب في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء معه كما يصح
 عن المقيم ولهذا لو قال الله على ان يصدر يوم الجمعة صدق به قبل محله صح من المندور لان انعقاد السبب
 وهذا هو القسم الرابع من السبب قول من والمافي العلم اعله لغرضه في تغييره وصف المحل لانه لا عن
 احضار ولهذا اسمى المرض علة وقيل وقيل ما غرض من العلق وهو الشبهة وسمى الموجب الحكم علة في الشرع لان
 الحكم مذكور مذكوره وفي الشرع ما ذكر في المتن واحترز بقوله بضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته عند الشرط وقوله
 استداع السبب العلامة وعلم العلم اعلم ان العلة الشيعية المحسنة تم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علم اسمها بان
 يكون في الشيع موضوعه لوجوبها وضاف ذلك الموصوف اليها لا بواسطة وبانها ان يكون علمه بمعنى بان يكون مع ثبوت
 في ثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علمه حكماً بان يستحكم بوجودها استقلالها من غير تراخ فاذ امت هذه الاربعة
 كانت علم حقيقة واذ لم فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازاً او حقيقة قاصرة على اختيار بعض
 المشرع ثم انما نسق حسب استكمال هذه الاوصاف في عدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمه عقلياً الاول علم
 اسمها حكماً ومعنى كالمسح المطلق للملك فانه موضوع للملك الملك بضاف اليه لا بواسطة لانه مؤثر فيه اذ هو
 مشروع لاجله وحكمه لانه سبب الملك عند وجوده ولا يمتد الى غيره ومثله النكاح للملك العلق للمصاحف والاقاق
 لرد الارق الثلق علة اسمها الاحكام ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط كما من بعلق الطلاق والعاق بالشرط
 واليمين قبل الحنث فانها علم اسمها لان الحكم وهو الكفارة بضاف اليه عال كفارة اليمين لكن الحكم لم يست
 به في الحال فلم يكن علمه حكماً وهي غير مؤثرة في ذلك الحكم بل هو مانع من ثبوته لما مر فلم يكن علمه معنى
 والمالك علمه اسماً ومعنى لاجلها كالمسح مشروط احوار والمسح الموقوف اما اسمها اذا البيع لقعة وشرعاً
 وضع حكمه ومعنى لانه مؤثر في الحكم في الجمل لاجلها لان الحكم وهو الملك يمتد الى مانع وهذا اذا زال المانع ثبت
 الحكم به من غير الاحتياج لهذا علم المسح بولده الذي حدث قبل زوال المانع اقصه بدرم علة اسمها
 ومعنى ولهذا الوصية في اليوم جاز عن المندور ولا حكم لانه لم يلزمه التصديق في الحال كذا انصاب الزكوة
 في الاول احوال علة اسمها لانه وضع له ومعنى لانه مؤثر في ايجاب الزكوة اذ الغنى بوجوب المساواة
 لاحكام لان الزكوة لا يحل الا بعد احوال الا ان للتصاب سببها بالاسباب لانه لما تراخي حكمه الى
 ما هو شبهة بالعلق هو الثبوت الذي اقيم احوال مقامه لكونه متمكناً من الاستقناء واستمالة على العصور
 الاربعة على ما عرف اخذ التصاب سببها بالاسباب لانه لو كان متراخياً الى ما هو علم حقيقة

بعد الشبهة

بوجوب الاحتياط
 للمضاف الى وقت كماله
 قال العلق ان

المسألة الأولى في تعريف العلم

كان الأول ساحتها فلما راجع الى ما هو شبيه بالعلل كان النصاب شيئا بالاسباب انما قلنا ان النصاب شيئا
بالعلل لان النصاب ان يكون علة لا يصفه النماء الا ان النماء منه الاستعداد لنفسه لما تراخي الحكم الى وصف لا
يسفل منه وهو النماء اشبه النصاب بالعلل لان السبب الحقيقي ما يكون الحكم متراجعا الى ما يستقل بنفسه ثم
يشبه كون النصاب عليه غالب على شبيه كون سببا لان النصاب اصله النماء وصفه والاصل راجع على الوصف كذا
عند الاجارة علة لكل المنفعة والاجرة اسماء لانه وضع له والحكم مضاف اليه معنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم
ولما راجع تعمد الاجرة لوجود العلة لاحكام لان المنافع معدومة ولم يثبت الملك فيها في الحال ايضا لاستوائها
في الثبوت كالتميز والمتميز منه ان هذا العقد وان رجع في الحال باضافته الى العنق التي هي محل المنفعة لكنه في حق
ملك المنفعة منزلة المضاف الى زمان وجودها كانه سعة وقت وجود المنفعة لسعتر ان الاعتقاد بالاستيفاء
واذا احق معنى الاضافة في الحال بمتشابه السبب بتدريجه لان اضافة الاعتقاد الى زمان سيوجد موجب
علم العلية في الحال لكن ما وجد من الاعجاب بنقض الى الحكم عند وجود المنفعة كان له شيئا بالاسباب من هذه الوجهة
والرابع علة في حيز الاسباب لها شيئا بالاسباب كشوا القرب فانه علم الملك للملك للتقرب علم للعنق
ويكون العنق مضافا الى الاول بواسطة من حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشرا سببا ومن حيث
ان الواسطة من وجوبه وكان العنق مع علة وهي الملك مضافا اليه كان علة شيئا بالاسباب من حيث ان
ان الحكم نسب به اذا انقلب به الموت لان العلة الحاضرة مرض يميت لانفس المرض فمن هذا الوجه وهو ان الحكم
يراجع الى امر آخر وهو اتصال الموت كما في الزكوة تراخي الى النماء اشبه الاسباب لكن المرض شيئا بالعلل
من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث بالمرض فان تداخلت الاكتم التي تحدث بالمرض
منض الى الموت بخلاف النصاب فان وصف النماء لا يحدث به ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال
لم يمسح بحجراتا حتى لو وصف المرض جميع ماله وسلم بصير ملكا للموصوف له في الحال لان العلم لم يتم بوصفها
فاذا انقلب به الموت في العلم وانصف المرض يكون محييا من اول يصير كانه تصرف بعد الحج فلا ينفذ الا
باجازة صاحب الحق واذا برأ منه كان تبرعه نافذا لان العلة لم يتم بصفتها وكذلك التركة اي تعديل الشهود
عنداني خيفة به في معنى علة العلم الحكم بالرجوع فما اذا شهدوا بالوفاة على محض فان الشهادة بدون الركن لا وجه
الرجوع وكانت التركة علة العلة حتى اذا رجع المذكون بان قالو تعهدنا بالكذب ضمنوا الدية عنده ولكن من حيث
ان الركن صفة للشهادة بنى الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع وعندنا مضافا عليهم لانهم
اشنوا على الشهود خيرا وكان بمنزلة ما لو اشنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محض الضمان مضاف
الى سبب هو علة الى ما هو حسن وخير كلما كان ما هو علة عليه فانه علة شيئا بالاسباب ذلك لان العلم
لما كانت مضافة الى علم اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الدالة وكانت العلة الاولى علة
توجب الحكم بوصف هو مالم بالعلم فكان ان الحكم هناك مضاف الى العلم دون الصفة فهذه ايضا الى العلم
دون الواسطة فمن حيث ان العلم الاخرى بحكمها مضاف الى الاولى كالت الاولى علم وعرض انها

المسألة الأولى في تعريف العلم

وجوده

لا يوجب الحكم الا بواسطة اخذت شيئا بالاسباب هو السبب منع العلم بعينه واورده السطح في الموضوعين شيئا
لغير الاسلام فانه اورد في باب مسمى السبب في باب قسم العلم باعصار الشبهين والحاسن وصف له شيئا بالعلل كاحد
وصف العلم فان الحكم اذا علق بمصنفين مؤثرين لانه تصار العلم لهما كان لكل واحد منهما شيئا بالعلل الثانية كل واحد منهما
في الحكم فاذا اتهم احدهما لم يكن سببا خلافا لما في زير وشمس الايمه فانه عند سبب ان تقدم لان الحكم لا يثبت
مالم يتم العلم وكان المبدأ معتبرا تمام العلم فكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير لا يكون مضافا اليه
فكون سببا محض ولكن ذكر في الاسلام اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر
في اثبات الحكم ومن اراد ان العلم لم يكن سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لغوات الشطر الثاني فكان له شيئا بالعلل الثانية
المصنف اورد في بيان اقسام العلم وهو القسم الذي سماه في الاسلام علمه لاحكام ولا اسما ولهذا جعلنا
الجنس او القدر محرم للنسبة حتى لو اسلم قوه في قوه او شعيرة في حظه لا يجوز لان لربوا النسبة
شبهه الفضل فان للتقدم من على النسبة عرفا فثبت شيئا بالعلل لان حرمه النسبة مبني على الاحتياط
وهو اسوع فهو من حرمه الفضل فيجوز ان يثبت بالوصف الذي له شيئا بالعلل ولا يثبت به حرمه الفضل لانها اقوى
الحرمة ولما علم معاولة فلا يثبت بما هو دورها في الدرجة والاصل في نهى العلم عن الربوا والربوة السادسة
علم معنى وحكما لا اسما كاخرو وصف العلم لما علم الوجود الحكم عنده ومعنى لانه مؤثر في الاسماء لان الحكم مضاف
اليها لم يتم نصاب العلم باحد ما ذكرنا والسابع علم اسما وحكما لا معنى كالسفر والنوع للوجود واحدث اما حكما
فلان قصر الصلوة ثبت بحجازه يورث المصدر لما اسما فلان الرخص نسبت الى الغير شرعا فقال خصه السفر القصر
والاخطار ولكن ليس بعلة معنى لان المعنى المؤثر في هذه الرخص المشقة الا ان الشرح اقام السفر مقام
المشقة لانها استر باطن يتقادت احوال الناس منها فلا يمكن الوقوف على حقيقتها فاقامة الشرح
مقامها لانه لا يخرج عن مشقة ما وكذا النوع في كونه حذرا علم اسما وحكما لا معنى اذ المعنى المؤثر خرج الجنس
من البدن عندنا او من احد السبل عند غيرنا وذا غير موجود في النوع الا ان النوع يصفه بمحسوسية
وهو ان يكون مضطجعا او متكا او مستندا سبب لاسترخاء المفاصل الذي هو سبب الخروج في الجنس فاقامه
الشرح مقامه تبسييرا فكان علة اسما لاضافة احدث اليه وحكما لثبوته عنده لاسمعي لما ذكرنا
قوله وليس من صفة العلم المحققه لانه لا خلاف ان العلم عقلي كانت او شرعية يتقدم على حكمها
رتبة ولا خلاف من اهل السنة لعلة العقلية تفاد معلولها زمانا كحركة الاصبغ مع حركة الخاتم وكلاهما
يتأثران الفعل والالزام بقاء الاعراض او وجود المعاول بلا علة وكلاهما فاسد ولكن الخلاف في جواز تدعيم
العلم المحققه الشرعية على معلولها زمانا تدعيم المحققون الى انها مثل العلم العقلي والله اشارة الشرح بقوله
بل الواجب امرها على الحق وقال بعض مساعدا مثل ان يكون محرم الفضل وغير يجوز تراخي الحكم عن العلة
الشرعية ووجه قول البعض لعل مالم يوجد تباها لا يتصور ان يكون موجبة حكما لان العدم لا يثبت
في شيء واذا كان كذلك يثبت الحكم عقليتها ضرورة خلاف الاستطاعة لانها عرض لاسبق زمانين ولزم
القول لتمام الفعل لتمام المعاول بلا علة او خلو المعاول فاما العلم الشرعي فموضوعه البقاء

لها

في حكم الجواهر الاعيان لا يورث من حق العقود الشرعية جازعاً زمنية ولو لم يكن لها بقا لما تصور فسخها
بعد مدة ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلوماً وهذا كانت الاستطاعة
مقارنة للفعل موجباً لكون العلة الشرعية كذلك أيضاً لا اصل لتناق الشرح والعقل على شرط الشرح
اعراض حقيقة وكانت كالاستطاعة في عدم قبول لبقاً وما قالوا انها موصوفة بالبقا غير مسلم فان كثر اسرها
ذهبوا الى انه لا يثبت للعقود الشرعية حقيقة فلو بقي حكمها لم حاجة لهم الى ابقائها لان الحكم
يبنى لا سبب هو لا يقولون ان الشرح يرد على الحكم فيطل الحكم لا على العقد ولن سلمنا انها موصوفة بالبقا
كما هو مذهب البعض وذلك ضروري ثبت في الحاجة الى الفسخ اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم
ليس منعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقا فمادام موضع الضرورة له اشارة صدر الاسلام في اصوله
وقد بنى السبب الداعي الى هذه من تمام السبب الداعي مقام المدعى والدليل تمام المدلول لدفع الضرورة او
الجزء من الوقوف على جملة العلة اما الاول فمثل التفرغ المرض اتمام المشقة والنوع اتم تمام احدث
والمستحق من شهوة والشكاح مقام الرطوبة في حق حرمة المصاهرة واما الثاني فمثل الجزع المحبة اتم تمام المحبة
في قوله لا مراء ان كسب تحببني فان طلق ومثل الطهر اتم تمام الحاجة في اباحة الطلاق مثل
حدوث الملك اتم تمام شغل الزوج في جوب الاستبراء في هذه المواضع دفع الضرورة والعجز عن الوقوف على
حتمه العلم ودفع المخرج اى الضيق المشقة او للاحتياط كما في حرمة الدواعي في الحرمة فان الزنا حرام
صونا للفرش عز النسب وحفظ للنسل عن الضياع ثم اتمت الدواعي من المسر والقبلة والنظر مقام مكيلانغ
فه كذلك في الظاهر تحريم الدواعي كالتامع في الجماع وكذلك في العبادات فان الجماع في حالة الاعبات الاحرام
حرام ثم اخذ الدواعي حكمه للاحتياط وتمام العبادات وتمام الشيء معام غيره للاحتياط كالصلاة بالجماع
اتمت مقام الاسلام في حكمه بالاسلام وان لم يعرف منه نص من اقرار وكالسعي الى المحبة اتم مقام المحبة
في شئ من الظاهر للاحتياط وهذا كله مع قول الشيخ انما لدفع الضرورة او العجز او الاحتياط وللدفع المخرج والفرق
بين الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلاً وفي دفع المخرج يمكن مع نوع مشقة والفرق بين السبب
والدليل للسبب مؤثر في حصول السبب وبقص اليه خلاف الدليل فانه لا يكون هذه الصفة كما في الخبر
عن المحبة فانه دليل السبب لانه لا يكون مقتضياً الى جملة المحبة اما السفر المرض مقتضياً الى المشقة
مولد والمال شرط اى القسم الثالث من اقسام القسم الثاني الشرط وهو في اللغة العلامة لانه
ومنه الشرط للصكول ومنه اشراط الساعة اى علاماتها اللازمة لكون الساعة آتية لا محالة وفي
الشرح هو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اى لنبوت اى يتوقف علم وجود الشيء ويوجد عنده ولا
ثبت به ثم يطلق عليه اسم الشرط بحسب الاستعمال خمسة اقسام الاول الشرط المحض كقول الدار
في قول الرجل انت طالق لنزولت الدار فانه منع بالعلاقة به وجود العلم اى يتوقف وجود العلم على
وجود الشرط كما يبين وجود الشرط هذه الصفة التي قد توجد في كل يتعلق بحرف من حرف الشرط
كاذن اذ اذ منى ويجوزها ثم الشرط كما هو اذ اذ منى هو قابل للعلاقة كالطلاق ونحوه وكذلك اذ اذ

وفيه المخرج الى الفروع

في
ال
الم

في العبادات والمعاملات فان وجود العبادات متعلق باسبابها متوقف ذلك على شرط العلم حتى لنزول العلم في دار
الحرب لم يلزمه شئ من العبادات قبل العلم فصار السبب للعلة من العلم لعدم الشرط وكذلك ركن العبادات
سعدم لعدم شرطها من السنة والطهارة والصلوة والثاني شرط هو في حكم العلة كشق الزق وحفر البئر وذلك ان
كل شرط لم يعارضه علم صرح ذلك الشرط ان يقوم مقام العلم ويضاهي الحكم اليه ومتى عارضه علم لم يصح ان يقوم
مقام العلم لعدم الحاجة الى اثبات خلافه وهذا لان الشرط لما يتعلق به الوجود دون النبوت شبه العلة العقلية
وان كانت اصولاً في اثبات الاحكام لكنها علائق بها بل هي امارات في الحقيقة فصيح لنزول العلم الشرط لانه علائق
ايضا خلاف العلة العقلية فلها علم بذاتها لم يصح لنزول العلم الشرط واعتبار العلم عند صلاحها لاضافة الحكم
دون الشرط وعند عدم صلاحها اعتبار خلاف الشرط اصل كبر اعلم بانها حتى قالوا ان من شق زق العيز حتى سال
ما منه مضى الشاق لان علمه الهلاك السيلان وهو غير صالح لاضافة الحكم لانه امر طبيعي لا تعدي فيه الشق شرط
للسيلان لان الزق كان مانعاً منه فاشق ازال المانع مضاف الضمان اليه لانه صالح للاضافة اذ هو متقد
في حق الغيرة كذا من جنس يترافى الطوق حتى وقع فيه شئ وهلك بعض الحافر لان علمه الهلاك الشق وهو امر طبيعي لا تعدي
فه اذ هو متعلق بالله تعالى المشي سبب محض لا تعدي فيه ايضا والحفر ازاله المانع ويكون شرطاً مضافاً للثقل
الذي اذ هو موصوف بالتعدي حتى لنزول حفر يترافى ارض نفسه لا يضمن الحافر اذ هو غير موصوف بالتعدي المشي
موصوف به فعلم ان خلاف الشرط عند عدم صلاحية العلة والسبب لاضافة الحكم والثالث شرط له حكم الاسباب
اى شرط يعترض عليه فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه وذلك الفعل غير منسوب الى الشرط والشرط سابق
علمه مثل حل بيد عبد الغير حتى اتقانه لا يضمن الحال قيمة العبد للملك بالاتفاق اذا كان العبد عاتلاً ولو كان مجنوناً
فالحال ضامن عند مجرده كذا في فتح باب التقصص عنده وذلك لان حله شرط فانه ازاله المانع من الاصل كالحفر
وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فممنع اضافة الى
الشرط واحررنا بقولنا جعل فعل فاعل مختار عن الفعل الطبيعي كسيلان المانع وبانه غير منسوب الى
الشرط عما كان فعل فاعل مختار منسوب الى الشرط كفتح باب التقصص على قول مجرده فان فعل الطير ان كان عن
الخيار الا انه منسوب الى الفسخ عنده كسب الدابة منسوب الى السابق وهو لنا سابق عليه عن تعليق الطلاق
بدخول الدار مثلاً فانه فعل فاعل مختار عن منسوب الى الشرط ولكن وجوه الشرط متاخرة عن صورة العلم ولذا
كان شرطاً محضاً خالياً عن معنى السبب بخلاف حل القيد فانه مقدم على الابواب فمن هذا الوجه نزل
متملة الاسباب لان السبب يتقدم والشرط المحض متاخر ولا مثال الشرط قد يتقدم على صورة العلم كالكاهن
في الطلاق فانه متقدم على العلم وهو الايجاب العقول صورة ومعنى لا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على
صورة العلم ولكن نقول اذا تقدم لم يتمحصر شرطاً بل كان شرطاً مشابهاً بالسبب حيث لنزول العلم وجود
لا يخ عن معنى الاضا الى الحكم بواسطة وجوه العلم كالسبب المحقق حل القيد وان كان مشابهاً بالاسباب
لكنه مشابه السبب المحقق الذي من معنى العلم لان السبب الذي من معنى العلم ما كان العلم
مضاهياً وحادثاً كقود الدابة وسورها وهما ما هو العلم هو الايجاب عن جوارث الشرط بل هو حادث بالاختيار

لم تكن

صحيح فانقطع به نسبة عن الشوط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة الا الى ما سبق من الشوط ولا يلزم ما اذا
لم يعبدا الغيرة الا بان فاق حيث تضمن التزوج ان اعترض فعل مختار على الامر بالانكاح لان الامر بالانكاح استعمال
لما اذا اتصل بالانكاح بصير غاصبا بالاستعمال كما اذا استخذه فخدم وعلى هذا قال ابو حنيفة وعنه ابو يوسف
وهو في فتح باب قصص قطار الطير او باب اصطبل فندت الدابة في مورد ذلك لا يضر الفاعل شيئا لان هذا شرط جري
يجري السبب قد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فلم يضر التلف مضافا اليه وعند محمد وان افعى ربهما الله يصم
الفاعل اذا طار او نزل على الفور لان الدابة او الطير لا يصير عن الحركة والطيران عادة والعادة اذا كانت صارت
طبيعته لا يمكن الاحتراز عنها فاذا اخرج على الفور واستعمل عادة كان الخروج على العادة لمصلحة سبلان الدهن
عند شغل الزنك فيكون الفسخ سبب ضمان كالسوق لم يطل للاضا فله باختيار الطير او الدابة لا اختيار فاسد كما
اذا صاح بالدابة فذهب صا صامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد قال القاضي ابو يوسف بيان هذه المسئلة
ما ذكرناه وما ذكره الحكم قريب من الاستحسان فالحق العادة وان كانت عن اختيار بالطبيعة صيانة لا موال
الناس واصدر اختيارا ما لا عقل له حكما فانه جبار لاحكامه والاربع شروط اسماء واحكاما كاول الشوط في حكم فاعل
بما كثر له ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فاسطالق فالدخل في الدار الاول شرط اسماء اي صورة من حيث
انه ينفرد الحكم في الجمل الاحكام لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود مضاف اليه الوجه والوجه مضاف
الى اخرها وهذا الواجب ان يضاف الى الدار من يملكها ودرجتها الاخرى يطلق عندنا خلافا لزوج لان الملك
انما شرط عند وجود الشرط الصحيح الاجزاء لا لصحة وجود الشرط وانما هو دخلتها في غير الملك اخلت اليمن
ولم يوجد عند وجود الشرط الاول جزاء ينفرد الملك ليشترط الملك لان الاجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط
المالي لم يشر شرط لبقاء اليمن لان محلها الذمة فيبقى ببقائها وانما هو شرط للملك شرط صحيح الاجزاء
الابتناء وحال الشرط الاول فالبعض فلو شرط الملك لشرط لبقائها او لصحة الشرط وذلك باطل فاذا وجد
الملك حال الاحتياز حال الوقوع بغير اجراء ولا يضر ذلك فيما من ذلك وجه قول من روي انه ان خط الشوط بين
من الحكم على السواء لانه صير بها شيئا واحدا في وجود اجزاء وفي احد ما يشترط الملك كذلك في الاخر ما
ولنا ان شرطية الملك كذلك وانما شرط هو كالعامة كاحصان في باب الزنا ويجزئ سانه في العلامة ان سانه ما
قوله وانما عرف الشرط بصيغته ذكر بعض العلماء اسم الفاعل ابو زيد ان صيغة الشرط قد
تخلو عن صيغة الشرط ويسمون ذلك شرط تعليل على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يلحق في الغالب عن هذا الشرط
وان كان ورثت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكاتبوه ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل
التعليل العادة اذا العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا ارى فيه خيرا لانه شرط حقيقي
بدليل جواز كتاب العبد الذي لا يعلم فيه خيرا باجماع الفقهاء مرد الشيخ ذلك بقوله وانما عرف الشرط
بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدي الى الغاية
وكلام الله تعالى منزه عن ذلك وانما قوله فكاتبوه فالمراد بالامر اللدب لا الاجاب بدليل البيان وهو قوله
وانوهم من مال الله الذي ايتكم فانه لللدب دون اللعاب والكتابة انما يصير مندوبة اذا علم فيه خير واللدب

في
ال
الح

سابق هذا الشرط وتوقف عليه لانه خرج على وفاق العادة قوله ودلالة اي دلاله الشرط لا ينفك عن
معنى الشرط كالصحة وكذلك قول الرجل المرأة التي اتزوج طالق فانه معنى الشرط دلاله لوقوع الوصف
في النكاح لان التزوج دخل على امرأة غير معينة وكانت نكحة والوصف في النكحة معتبر بتعريفها به فصح ان على
الشرط وصار كانه قال ليس تزوج امرأة فهي طالق لان الشرط ما يكون ما يوقف على خط الوعد وهو يوقف على
الخطا وعلمه ووجد هذا المعنى فاما من فيه ولو وقع وصف التزوج في المعين بان قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق
لا يصح الوصف دلاله على الشرط لان الوصف في المعين لا يوقف بقوله هذه المرأة طالق فبلغوا في الاجنبية ثم
اشار الى الشرح بقوله ونقل الشرط يحج الوجهين يعني اني صرح الشرط بعاق الحكم به في المعين وغير المعين مثل
مولد ان تزوجت امرأة او ان برحت هذه المرأة فهي كذا ساق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا بخلاف دلاله الشرط
لما ذكرنا قوله في الرابع العلامة اي الرابع من القسم الثاني من القسم المذكور في اول الفصل العلامة
وهي لغة الامارة كالمنارة للسجدة في الشرع ما ذكر في المتن فكون العلامة ما هوود للمعنى على ظهور
الحكم عند وجودها بحسب التلويحات في الصلوة بانها اعلام على الانتقال من ركن الى ركن وقد تسمى العلامة
شرطا بطريق المجاز كالا حصان في باب الزنا قبل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبوارح
والحرية والنكاح والصحة والدخول به كونه كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام
مال خمس الامة شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح فاما العقل والبوارح
فهما شرطا الاصلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص في الحرية شرط تكيد العقوبة وانما قلنا ان الاحصان
علامة وليس شرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده على شرط بل هو على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجود الزنا ومعلوم انه ليس بعلم ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرنا ان الزنا
غير مضاف اليه وجوبا بل لا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حاله الزاني بصير الزنا في تلك الحالة موجبا
للزنا وكان معرنا ان الزنا حين وجد كان موجبا للزنا وكان علامة لا شرطا هذا هو طريق القاضي ابو زيد واختلف
بعض المتأخرين في بعضهم المصنف فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتأخرين فمنسواهم من العقوبة فقد
سموا الاحصان شرطا لوجوب الزنا لان الشرط ما يوقف عليه وجوده الحكم والاحصان بهذه المثابة يكون
سابقا على الزنا غير متاخر عنه لا يخل بشرطية كالعقوبة والنية فانهما سابقا بحيث يصور تأخرهما
عنها مع انها شروط حقيقة بخلاف قولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا لا يوجب الزنا بدونه
كالسود ولا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة وكذا الاحصان وقولهم ان الشرط لا بد
ان يكون متاخرا عن صورة العلة غير مسلم لان الشرط قد تقدم كايضا وقد يتاخر كما في التعلقات قوله
حتى لا يضر شهود الاحصان نتيج كون الاحصان علامة وليس شرط حقيقي بل هو شرط مجاز يعني اذا رجح
شهود الاحصان بعد الزنا وجعوا وحجوا لا يضرهم دية المرجع لان الاحصان علامة والعلة
غير صالحة لثلاثة العلل اذ لو انما لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه خلاف ما اذا اجمع
شهود الشرط والعلم ثم رجح شهود الشرط وحدهم فانه يضرهم عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لثلاثة

على الصلوة

العقل لا يجوز ان يرد الشريعة بل جعلوا الخطاب متوجهاً سفسف العقل فاذا اصاب الانسان بحمل عقله الاستدلال
بالنظر على الغائب فقد تحقق العقل الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالامان ولما نادى الاعذر لمن
عقل صغيراً كان او كبيراً في الوقت عن الطلب ترك الامان وكان الصبي العاقل مكلفاً بالامان ومن لم يملكه
الدعوة اصلاً ونشأ على شيا هو حق بل لم يعتد اماناً ولا كفراً ومات على ذلك كان مراً اصل النار لوجه الامان بحسب
العقل عسكو اني ذلك مقصده ارفعهم عليه فانه قال لا يسهل اني اريك قولك ضلالاً مبين وكان هذا القول قبل
الوحي فانه قال اراكم ولم يقل ارجي اني لو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين
وان المعجز بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلى واما حدث العالم على المحدث اذ لم يزل يمارس المعجز فلما كان
بالعقل كفاية معرفة المعجز والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الادنى فكان بنفسه حجة بدون الشريعة
ولزم العمل به والقول الصحيح للعقل عن وجهه بنفسه كما قالت المعتزلة وغيرهم ايضا كما قال الاشعرية فان
من انكر معرفة الله تعالى بالالات العقل وحدها فقد قصر من الزم الاستدلال بالوحي لم يعذر به بغيره الواسع انه
نابت في اصل الخلقة فتدعوا بل العقل معتبر بالاثبات اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفيهم بدونه وخطاب من لا يفهم شيئاً
فكان معتبراً بالاثبات الاهلية لذلك ولما في الصبي العاقل انه غير مكلف بالامان وان صح منه الامان لان الوجه
بالخطاب والخطاب ساقط عنه بالنقص وهو جليل عليه دفع القلم عن ذلك عن الصبي حتى يتعلم حتى اذا اعتدلت المراهقة
ولم تصف الامان بعد ما استوفيت في حق من مسلم من ابوين مسلمين لم يجعل مذبذباً ولم ينزلهما وجرهما ولو بلغت
كذلك لم يثبت لها نصارت مكلفاً بالامان فاعلم ان الصبي غير مكلف بالامان اذ لو كان مكلفاً به لم يثبت من وجوبها
وهذا هو اختيار القاضي ابي زيد وذكر في الكفاية ان وجه الامان بالعقل مردى عن ابي حنيفة ذكر في المشتق
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا غدر لا حد في الجمل في العالم لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه انما في
التراب فعدوز حتى يقوم عليه الحجة وروى عن ابي حنيفة انه قال لو لم يسمع الله تعالى رسوله لوجب على كل من عرفه
باعتقاده ان عليه شأناً من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو
قول كثير من اصحابنا العراقي حمله اوقوله عليه دفع القلم عن ذلك الحديث على الشرايع قلت وهذا القول موافق
لقول المعتزلة من حيث الظاهر سوى انهم يجادلون نفس العقل موجبا وهو لا يقولون الموجب هو الله تعالى
والعقل معرفته لا يوجب له كخطاب الصحيح ما اختاره القاضي ابو زيد وخرجه الاسلام ومن يابها لانه موافق
لظاهر النص وظاهر الرواية وكذلك قلنا في الذي لم يسمع الدعوة انه غير مكلف به بحسب العقل حتى اذا
لم يعتد اماناً ولا كفراً كان معذوراً اذ المصادفة فيه يتمكن فيها من التأمل والاستدلال بان يبلغ على
شاهق جبل ومات من ساعته فاذا اعانه الله تعالى بالهجرة واحمله لذلك العواقب لم يكن معذوراً لان
الاهمال وادراك مدة التأمل ثم له دعوة الرسول في حق تنبيه القلب عن رفع العقل فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى
صورة الا وقد عرف له مصوره فكيف يعذر بعد رؤيته صوراً حسنة وبعد ادراك مدة التأمل في الحمد
خالقها ومصورها بل يلزمه من الاستدلال والنظر ما يتبين معرفة الله تعالى فلم يكن معذوراً وهذا مثلك
ما قال ابو حنيفة في السفيه اذ بلغ خمسين سنة ثم دفع ما لله الله وان لم يونس فيه رشح مع ان دفع المال لم يعلق

١٢
ال

العقل عند معذرة اضافة الحكم اليها لم يعلق الوجوب وعنده زعمه شهود الاحصان الا ان رجحوا عدمه ضمنوا اذية
المرجوم واكروا بما قلنا ان الاحصان غلامه ولا يصلح للولاية ولن سلمنا انه شوط عند البعض فلا يجوز
اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يفتنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهو الزنا
للاضافة فيضاف الخلف اليهم فان رجحوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا انتقض الحكم بشهادتهم عن الشرط
ولا يلزم عليهم ما اذا رجح شهود الشرط وعدمه في مسلم شهود الشرط والمسلم لانه لا رواة عن اليقين في اختيار
عامة المحققين مثل شمس الامية وصدور الاسلام والبرعري وغيرهم انهم لا يفتنون شيئاً على هذا الشرط وهو
الاحصان فتجمل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة وسجل اضافة العقوبة في
الشريعة الى الخصال الحميدة فصار مضافاً الى الرمان كل وجه فضيل في بيان الاهلية ولما نفع الشريعة
عن بيان الحق التي هي خطايا بالابح وما ساق بها شريعة في بيان الاهلية اذ الخطاب لا يستعمل الا لاهل ثم
من لا يعتد له الاهلية لم يشرع في بيان العقل فقال العقل معتبر بالاثبات الاهلية ثم العقل من اعز النعم اذ به
متنازل الانسان من الحيوان وبه يعرف رتبة وبنال سعادة الدارين ولذا قال عليه ما خلق الله تعالى
خلقت اكرم عليه من العقل لكن لا كفاية بالعقل نفسه حال بدون اعانة الله تعالى لانه عاجز بنفسه وان خلق سقوا
فكم من صغير تخرج بعقله ما يعجز الكبير عنه وقد مر نفسه في اقسام السنة ولا نعيد ثم اختلف اهل القبلة
في العقل امور العقل الموجبة له لا فعالت الانعوتية لا عبرة للعقل صلاحه لا مدخل له في معرفة حسن
الاشياء وقبحها بدون السمع ولا انزله في اجاب شئ في تحريمه بحال بل الموجب هو السمع وهو قول اصحاب الشافعي
حتى ابطالوا ايمان الصبي لعدم ورود الشريعة وعدم اعتبار عقله كإيمان صبي غير عاقل وقالوا في نعم
لم يبلغهم الدعوة اذا فلو اضموا لم يجعل كفراً عفواً حيث جعلوا كالمسلمين في الضمان وعنده لم يفتنوا
وان كان قلمهم حائلاً في الدعوة لان غفلتهم عن الامان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون عفواً وكان قلمهم مثلك
قبل نسيان اهل الحرب بعد الدعوة فلا موجب ضاماً كما تسكوا في ذلك بقوله تعالى ما كما معذرين حتى يبعث
رسولاً في العذاب قبل البعثة ولما اتفق العذر عنهم اتفق حكم الكفر بقرعاً على الفطرة وبقرعاً فلا يكون
للمسلم على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة قبل النبي لكان حجة الله قبل بعثة الرسل قائمة في حقهم
ولان الله تعالى جعل الهوى غالباً في النفوس شاغلاً للعقول لعاجل المنافع فخرج الانسان على ما عليه
اصلاً في قل عند عن اسر الهوى ونعم الغفلة بلا شريعة حرجاً اكثر من حرج العاقل بسبب نقصان العقل
لا ادراك ما يدركه المانع ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب
فلان بسبب الاستدلال بمحور العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وقالت المعتزلة العقل علم توجب لما
استحسنه محرمه لما استحسنه على النطق فوق العقل الشرعية لان العقل الشرعية امارات ليست تتوجه
بذواتها خلاف العقل العقلية فلم يثبتوا بدليل الشريعة ما لا يدركه العقل فانكروا انهم رؤيت الله تعالى
في الاخرة بالضموم الدالة قائلين بان رؤيته ما لا حجة له ولا كيف مما يستحيل العقل وانكروا ان
يكون القبايح من الكفر والمعاصي دالة تحسوا ارادة الله تعالى ومشيئته لان اضافتها الى ارادته مما يقتضيه

باب في الرد والاعتقاد في هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتحريم في الغالب
لان المدة لا تقوم بغيرها ومن جاز فوجده اصلا فقد تناهى في الاصل فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة
حاله فتقام هذه المدة تمام الرشد فيجب في المال اليه فكذا في غيره بعد مضي مدة التجربة لا بد من ان يستفيد الرشدا
بصيرة ومعرفة بصيرة بالظن في الآيات الظاهرة فاذا لم تحصل المعرفة بعد هذه المدة كان الاستيفاء بالحج كما يكون
بعد دعوة الرسل لا يكون مغذوا وليس على حذر الاهمال وقد يورثان التجربة فمن لم يبلغ الدعوة دلت على عدم حكم
انه كذا وما قيل انه مقدور ثلاثة ايام اعتبارا بالهزلة لانه ايام ليس بقوى لان مدة التجربة يختلف
لختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة فربما عاقل يبرك في زمان قليل لا يستدرك اليه غيره في زمان كثير فيفوت
شده الى الله تعالى اذ هو العالم بقدرها في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاتبه بعد استيفائها
فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه فلا دليل له على عدمه ومن الغاية من كل وجه فليس معه دليل على عدمه ايضا
واما ما عسك كل من من المصنف فاوله بعضا معارض بالعصم فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بها لتاويل الترتيب
الاخيرا ما عاونا موافق مذهبه فصارت كانهما ساقط في حق التمسك تعاضلا على انك اذا تأملت فيما عرفت انها لا يدل
على لزوم العمل بموجب نفسه بدون الشرع ولا على انه ملغى ايضا فكانت محمل النزاع بعزل قوله
والاهلية نوعان الى اخره اذا امت لزم العقل معتبر في اثبات الاهلية فانقسم الاهلية على نوعين اهلية فوجوب اي نفس
الوجوب اهلية الانسان للشئ صلاحية لصدور ذلك الشئ وطلبه منه وقبوله وفي الشرع عبادا غير صلاحية لوجوب
الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على قيام الزمة اي اهلية الوجوب لا يثبت الا بعد وجوه ذميمة صالحة لان الذميمة
هي محل الوجوب ولهذا يضاف الوجوب اليها لا الى غيرها وهذا يختص بالوجوب الانسان دون سائر الكائنات
في قوله وان الادمي يولد له ذميمة صالحة دليل على قيام الزمة للانسان للوجوب اي الوجوب وعليه باجماع الفقهاء
حتى يثبت له ملك الوفاة وملك الكساح بشئ الوفاة وتزويج اياه وحب عليه المهر والتمتع بعقد الوفاة بمرته عشرو
ارضه وخراجها ولو اقلب الطفل على بال انسان فان تلغى بصفته بالاجماع وهذا رد لما ذكره من لم يشهد راحة
الفقه في مصنفه ان تقدير المبالغ الزمة من الترافعات لا دفع له ولا حاجة اليها بل الشروع بملكه بان
يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الوجوب فيها ثابت بالاجماع فمن انكره
فتدخلف الاجماع والذمة في اللغة العهد قال تعالى الا ولا ذمة اي عهدا والمراد بها في الشرع نفس ذميمة
لها ذمة وعهد سابق اي وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب الاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي
جرى بين العبد يوم الميثاق بقوله الست بربكم على ما حال جمهور المفسرين في قوله تعالى اخرج ذرية آدم من طرس
مثل الذر واخر عليهم الميثاق بقوله الست بربكم فاجابوه بيلي هكذا روى سعد بن جبير عن ابن عباس عن النبي
صلو والجنين قبل انفصاله عن الام حرمين وجه جشوا وكما اما حسنا فلا يكره الاثم ورجلها وهذا
يقترن بالمعاض عنها واما حسنا فلا يكره تعاقبها وبرق برقعها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنها لما كان مفردة
بالحكمة بعد الانفصال وصيرورته نفسا برأسه لم يكن جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح
لان حب له الحق من العتق والارث والوصية النسب لم يحسب عليه الحق حتى لو اشترى الوالي له شيئا لا يحسب

والرب

عليه الف والحب علمه نفقة الاقارب اذا انفصل عنها ظهر له ذمة كاملة وصار اهلا بغير ذمته للوجوب عليه ولم كان ينبغي ان
حب عليه الحق في مجملتها كالبائع الحق السبب كمال الذمة على الوجوب اي كمن نفس الوجوب غير مقصود بزيادة بل المقصود
حكمه وهو الاداء عن اختيار الحق لا ابتداء ولم يتصور ذلك حق الصبي لغيره فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت لعدم حكمه
وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء كما يمنع الحكم لعدم محله كبيع الحرة واعتناق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب
لعدم حكمه صار هذا التسمي مستغما بانقسام الاحكام فكل قسم بقصور شرعية حتى يجوز ان يثبت وجوبه وما لا فلا
ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى حق العبد وما اجمع فيه حقان الى اخره لا قسم المذكورة في فصلها فثبت في حق
العباد من احوال يجب عليه كالغرم والعرض لان الصبي من اهل وجوبه لوجوه ذميمة وهو المال مقصود ههنا دون
الاداء كالعرض في الحرام بان يكون خيرا انا له اذ حصول الربح وذلك المال يكون واداءه وليم كاداه وهو المقصود و
كان صله له سبعة المؤنة كفقة الزوجات والاقارب فالوجوب ثابت في حقه عند وجوه سببية اما نفقة الزوجات
فلا يثبتها سببية بالاخص من اوجب عرضا عن الاحتباس فاذا حصل الاحتباس يجب عرضه والما نفقة الاقارب فثبت نفقة
باليسار وهذا لا يحسب على المقصود اذ لا حاجة الى القرب لوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداءه وليم كاداه
فيه فكان الوجوب غر خال عن حكمه بما كان صله لها شبه الاجرة لم يكن الصبي من اهل ذمته فلا يجب عليه ذلك كالحمل اليه فانها
صدارة لكنها شبه الاجارة على انك حفظ السفيه والاختذ على يد الظالم وكذلك اختص به رجال العيشة الذين هم
من اهل هذا الخط دون النساء والصبي ليس من اهل الاجارة لان ليس باهل العقوبة وما كان عقوبة او جزاء من حقوق
العبادة كالنصاف حرمان الميراث ثبت في حقه لانه لا يصلح حكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل والما حقوق
الله تعالى يجب عليه من حق القول بحكمه كالعشور والخراج فانها في الاصل من المومن على ما ترويه عنه وفيه العبادة والعقوبة
فهما ليسا مقصودين المقصود منهما الما واداء الوالي في ذلك كاداه فيكون الصبي من اهل وجوبه ومتى بطل
القول بحكمه لا يجب له العبادات الخالصة والعقوبات فالامان لا يجب على الصبي قبل الرشد فاذا اعتد اجماع الاداء
قلنا بوجوب اهل الامان دون اياه حتى صح الاداء ولا يجب تجديد الايمان بعد البلوغ لانه ليس في نفس الوجوب
تكليف وخطاب انما ذلك في وجوب الاداء وذلك موضوع عنه ولكن صح الاداء لا يبقى على الخطاب لا يرى ان
المسافر يودي صوم رمضان منع فرضا وان لم يكن مخاطبا به وكذا الجمع منع فرضا عنه وان لم يكن مخاطبا بها وكذا
العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلاة والصوم او بالمال كالزكاة او بها كالحج لا يجب عليه وان وجد شيئا
ومحلهما وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار
على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي الذي لا يعقل بنفسه ولا يحصل ذلك باذنه وليم
لان ثبوت الولاية عليه بطريق الاختيار فلا يصلح طاعة فلو جعلنا اداءه وليم كاداه فمما هو مال الظهور ليس
المقصود وهو المال لا النفع ذلك لا يجوز في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كما في حقوق العباد
ومن منع له القربة اغنى الاغنيا ومنه عن ذلك فذلك لم يلزم على الصبي الزكاة فان قيل اذكركم مردود قوله
عليه ايتعوا في اموال اليتامى خيرا اكلها مأكلة الصدقة وفي رواية كياها كمال الزكاة ومن رواه من ولي مال اليتيم
فليؤد زكوة فلنا هذا خبر مزيف فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذا فقال ابن عباس لا زكوة

اذا مال

الحبر لا يطرق

اللازم

العبد

ان يوجب فيه كل واحد منهما مثلهما
في احوال عدم الفدرين لكن في عدم
كل واحد منهما مثلهما

الصبي

الاستبصار

الحمد لله الذي هدانا لهذا
من غير علمنا

لعل

ذلك مباشرة الولي ويوضح طرق الاصابة ايضا لان المنفعة تارة تحصل مباشرة الولي وتارة مباشرة
وذلك لان من ان يسد علم احد المبشرين وان جاز هذه المصروفات منه عند انضمام راي الولي برأيه باعسار
فصور رايه لما انزعج برأى الولي التحق به وبالبالغ اوصا ومنزله ما اذا انزعج ذلك كمال رايه بالبلوغ
حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة ولا يملك الولي ذلك عندها
تتوعد تصرفه باعتبار انضمام راي الولي لا باعتبار رايه صار كالبالغ حتى وجب اعتبار رايه العام وهو اذنه في جميع
التصرفات برأيه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش
لا ينفذ مباشرة الصبي بعد ان الولي له والنفقة فيه ان الغبن الفاحش بمنزله الهبة فان من لا يملك الهبة
كالاب الوصي في مال الصغر لا يملك التصرف بالغبن الفاحش به الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن
الفاحش ايضا بالاذن ولو باشر الصبي بالغبن فاحش مع الولي فمن ابي حنيفة رواه ان في رواية لا يجوز شبهة
النيابة لانه في التصرف باعتبار ملكه اصيل ويشبه تصرف الوكيل من حيث انه متوفى لراي الولي فيثبت
شبهة النيابة في تصرفه واعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يمكن فيه تمه
ان الولي انما اذن ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النطولة وسقطت هذه شبهة مع الاجنبي
وفي رواية مجزما قلنا انه صار كالبالغ بالاذن قوله وقال الثاني في العار اصل الشافعي به ان من
كان موليا عليه لا يصح ان يكون وليا لان كونه موليا عليه بمنة العجز وكونه وليا آية القدرة وكونه قادرا
في شيء وعاجزا منه متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشارع موليا عليه في شيء دل على سقوط ولاية منه
اذ لو بقيت لما ثبت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلماذا اعتبر عبارته في اختيار احد الابوين لان منعه هذا
الاختيار لا يحصل مباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه واذا اعتبر عبارته فيه لا يعتبر عبارة الولي
فيه وصورة المسلم ما اذا وقع الفقرة بين الابوين ومنهما ولا ينفذ حق احدهما للام الى سبعين
اذ ثمان سنين بينهما فليختارهما عند ما روى عن اي صورة روى انه علم خير غلاما من ابوين
وعندنا لا يختار وهو ابي ما روى انه علم دعا ذلك الغلام فبكرة دعا لاختار ما هو الا نفع له ولم يوجد
مثله في حق غيره كذا في المبسوط وكذا في العبادات لانه لا يمكن تخصيصها لمباشرة الولي
فعتبر عبارته فيها وابطال الايمان والردة لانهما يثبتان بطرق التبعية للابوين ولا يعتبر
عبارته فيها وكذا يبيحه لانه يحصل مباشرة الولي واما في قبول الهبة قوله لا يصح منه كالبيع المحلول
مباشرة الولي في قول يصح منه ولا فقه فيما ذكر من الجواب في المسائل لانه لم يزل الامر على ذلك
الصحة وعدمه بل في الامر على شيء خارج عن الفقه واما الجمع من كونه وليا وموليا عليه عبارة عن
الاختلال اي محتمل لوجود هذا التصرف مباشرة فيكون وليا فيه ومحتمل لوجوده مباشرة الولي
فان كان موليا لان يوجد التصرف بالطرفين جميعا فيكون وليا وموليا عليه ولا يستحيل الجمع بينهما هذا
الوجه كما في ارسال الطلاق وحلقه وعندنا لما كان الصبي ناصرا لاهليه صلح موليا عليه باعتبار
تصرف العقل ولما كان صاحبا لاهليه لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولا مخالفا في الجمع

ثم غير الولد

تصوير

سبها فقلنا توسعة طريقه الاصابة وهو المقصود اذ المقصود من الاسباب احكامها كون المقصود
من الجمع من الامر من حكمه وهو حصول النفع فوجب تحمل التردد في السبب من غير تعيين احدهما ليحصل النفع له
على كلا المعدلين قوله والامور المعترضة على الاهلية لما فرغ الشيخ من بيان الاهلية وما يثبتني
عليه من الاحكام شرعية في بيان امور يعترض عليها فتمنعها عن ثبوتها على جملتها بعضها يزيد اهلية الوجوب
كالنكاح وبعضها ينزل اهلية الاداء كالنوم والافشاء وبعضها يوجب تغير في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية
الوجوب الاداء كالسفر على ما استتف على تفصيلها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام
عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق بالاهلية ولهذا يسمى السحاب عارضا لمنفعة اثر الشمس وشعاعها واما
لم يذكر الحمل والارضاع والشجوخة القرينة الى الفناء في العوارض ان تغير بها بعض الاحكام كالحمل
في المرض كذا قيل اذ رد عليه الجنون والافشاء فانها من الامراض وقد ذكرها على الافراد واجيب عنه بانها
وان دخل في المرض لكنها اختصاصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فانورد بها بالذكر قوله سماعي وهو ما
ثبت من قبل صاحب الشرع لا اختيار للعبد في هذا النسب في السماء لانه خارج عن قدرة العبد انزل من السماء
وقدم السماعي على المكسب ذكر لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد واشد تاثيرا في الاحكام من
المكسب ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عنه كآدم و
حواء فانها خلقتا كما كانا من غير تقدم صغر لان في ماهية الانسان لا دخل للصغر فكان امرا عارضا ولهذا جعل
الجهد من العوارض مع انه امر اصلي قال تعالى الله اخبركم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر ايد على
ماهية الانسان واما جعل الجهد من المكسب ان لم يكن للعبد فيه اختيار لانه قادرا على ازالة خلاف
الرق حيث لم يجعل من المكسب مع تمكن ارادة في الاصل الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر واختيار للعبد
في ثبوت الاجرة بل هي ثابتة خيرا كالحدد فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تقدير السماوي
والجهد في تعداد المكسب لانهما يثبتان في اول احوال آدمي قوله وهو اي الصغر في اول احواله
مثل الجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون لانه عديم العقل العقل كالمجنون بل ادنى حال منه
لانه قد يكون المجنون يميز ان لم يكن له عقل وهو عديم الامر من واما اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل
فيه فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا
عذر مع ذلك لانه لم يبلغ عقله غاية الاعتدال فيسقط اي هذا العذر ما محتمل السقوط عن البالغين
حقوق الله تعالى كالصلاة والصوم وسائر العبادات كالحج والكنارات فانها محتمل السقوط بعذر
ومحتمل الغنى في نفسها ولكن لا يسقط عنه ما لا محتمل السقوط كفضيلة الايمان فانه لا محتمل السقوط
لانه تعالى الذمائم منزلة عن الصغير وكان وجوب التوحيد دايما به وام الاوهية لكن قد يعذر العبد
في الاداء بعذر حقيقي او تدبري ان لم يكن له قدرة العقل والعقل او العقل مع بقاء الوجوب كما عذر
في اداء الصلاة بها كالنعم وقد الطهارة مع بقاء الوجوب ولا حرم اذا ادله الصبي كان فرضا لا نفلا
الامر ان انه اذا اتى في صغره لزمته الاحكام التي تثبت تبعها للايمان كما مر بيانها ولا يلزم عليه الاداء

قوله وجمله الامر اى الامر الكلى فى باب الصوم وحاصل الكلام ان بوضع عنيان على الصبي العبد
 اى سقط عنه عمنه ما احتل العفو والمراد بالعبد هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواحدة وقيل العبد
 بالعبد الماشي وهو الوجوب بفتح منه اى من الصبي بان يباشر نفسه وللصبي بان يباشر غيره الاجل ما لا يملكه فيه
 اى الاضطره كقول الله ونحوه مما يوجب محض لان الصبا مظنة المرحه طبعاً فان كل طبع سليم بميل الى الحره عليه وسرعاً
 لقوله علم من لم يرحم صغيره الحديث فجعل الصبا لا سقاط كل تبعه وضمان تحت السقوط على البالغ بوجه فلا يحرم
 المرات بالقل اى فلا يحرم الصبي عن المرات سبب قتله موده عدا او خطا وسحق مبراة لان موجب القتل تحت السقوط
 بالعفو وباعذار كثيره ينسقط بعد الصبا ايضا وان احرم ان ثبت بطن العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة
 لقصوره عن الجأزة فى فعله بخلاف الكفر والرق معنى اذا ارتد الصبي العاقل عن العباد بالله او كان رفقاً فانه لا سخط الاثر
 لان الكفر والرق سمان اهليه الارث اما الكفر فانه نافي اهليه الولاية على المسلم بقوله لا تجعل الله لكنا من الاله والارث
 مبني على الولاية الارث الى قوله اجبا واعز ذكرنا من ذكركم وليا بيني فانه سبب الولاية بيني على الولاية واما
 الرق فلان الوراثه خلافة الملك والرق نافي الرق الملك لما سبقته فكان الرق منافقاً لاهليه الارث ولان تورث الرق
 عن قريبه تورثا لاجبى حقيقة لانه لما لم يكن اهلاً للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وهذا لا يجوز لانه كفى بالاموال والمال
 ليس باهل الارث فكان عدم الحكم لعدم السبب كفى الكفر والاهليه وعدم كفى لعدم الاهليه والسبب لا يعر عقوبة والعقد
 نوعان خالص لا يلزم الصبي كإطلاق ونحوه ومستوبة شوق وجوبها على راي الولي كالبيع والاجاره ونحوها كما ذكرنا ولما كان
 الصبا عجزاً صار على سبب ولاية النظر وقطع ولاية عن الاقرار قوله ولا يجوز قال الشيخ والمعجز لا يمكن
 الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل وحكمه وافعاله بالعلم معنى كثره الاستدلال من السامع
 على الغائب واليمين بين الخير والشر وحكمه الدماغ والمعنى الموجب لانعدام آثاره وتقطيع افعاله الماعث للانسان
 على افعاله مضادة لتلك الافعال غير ضعف عامه اطاره لسمي جنونا ثم انه من سبب الحجر فما توقف صحة العقل
 للجنون كالصبا والرق فانهما من سبب الحجر نظر للصغير والمولى يقط بالجنون ما كان ضرراً على السقوط احترز
 به على العمل بالسقوط الا بالاداء ولو بابرار من له الحق كتمان المتلفات ووجوب الديه والارث ونفقة الاقارب
 فانها لا يسقط بالجنون كما لا يسقط بالصبا واما الذي يحمل السقوط مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات
 سقط عنه وكذا سقط عنه الحدود والكفارات وكذا الطلاق والعاق واليه وما اشبهها من المضاعف
 في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كفى الصبي قوله لكنه اذا لم يمتد الى لغة معنى لما كان الجنون منافقاً لاهليه الاداء
 اذ العباداة الكون لا عقل وقد يفوت به القدرة على الاداء كان القاصر من له سقط بنفسه الجنون كل العبادات
 سواء كان الجنون اصلياً او عارضياً قليلاً كان او كثيراً كقول زفر والسافى به لكنه اذا لم يمتد الى كفى
 الجنون اذا لم يمتد الى الجنون عند علمائنا الثلاثة استحسننا لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجاً على المكلف
 في اجاب العبادات بعد زواله كالنوم والاعفاء وجعل كانه لم يوجد اصلاً اجاب القضاء للمجنون الموصوف
 بها جامع ان ذكر واحد عارض زال قبل الامتداد الارثي لغير الزرع الحق العارض بعدم في حقه الاداء حتى
 ان من ترك الصوم للبلبل ثم نام او اغشى عليه او جن ولم ينتبه او لم يغش الا بعد غروب الشمس يصح صوم من لم يمسك

سببها

عن الجنين

ركن

ركن مقصود ولا بد من التمسك بالاختيار وقد سلب الاختيار ولكن عند زوال العذر جعل مبرا
 من الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر التام بل بعدمه واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود
 ففي حق الوجوب الذي هو سببه ادل ان يكون كذلك فاما اذا كان الجنون بان امتد فصار لزوم الاداء
 مودياً الى المحج وهو الحج في القضاء لدخوله في حد التكرار مطلق القول لزوم الاداء دفعا للحج ومدا الفاس
 والاحتسان في الجنون العارض بان يبلغ عاقله جن بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصل بان يبلغ
 بل مجنوناً مثل الصبا عند بلوغه حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنوناً او قبل تمام يوم وليله
 من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى وما فاته عنده وعند غيره وهو ظاهر الرواية وهو بمنزلة العاقل
 وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان البالغ
 لانه ما نزل عن قبول الكمال ميقنة له على ما خلون عليه من الضعف الاصل فكان امراً اصلياً فلا يمكن
 احاقه بعدم كالصبا فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل لكل الاعضاء فكان معرضاً على الحال الكامل
 بل هو قافية عارضة فيمكن احاقه بعدم عند انتفا المحج كالنوم والاعفاء قوله وحده الامتداد
 كذا اعلم لانه الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لانه يحصل بالكثرة الموقفة في الحج ثم انما لم يكن
 للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتباراً بانه وموان يستوعب العذر وظرف الوقت الا ان وقت
 الصلوة يوم وليله وهو وقت قصير في نفسه فوكفت كثرتها بدخولها في حد التكرار ووقت الصوم
 وقت مديد فاحتسب نفس الاستيعاب فلذلك قال الشيخ في هذا الامتداد في الصلوة ان يزيد
 على يوم وليله لكن باعتبار الصلوات عندهم في اى مالم يصير الصلوات ستاً لا يسقط عنه القضاء
 وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليله وباعتبار الساعات عندها حتى لو جن قبيل الزوال
 ثم افاق بعد الزوال لا قضاء عليه عندها لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليله وعند عليه القضاء
 مالم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستاً فدخل في حد التكرار وموان فيسرها ولكنها اقاماً الى
 مقام الواجب كفى المشقة وفي الصوم باستغراق الشهر وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزئ الشهر
 ليلا او نهياً واجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وفي الكامل عن شمس الائمة الجملواى انه لو كان مقيماً في
 بول السلطنة رمضان فاصبح مجنوناً ثم استوعب في الشهر الحج عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه
 فكان الجنون في الافاقه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنوناً ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
 النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يفتح فيه وانما لم يعر
 التكرار في الصوم لوجبه اصدى انا انما شرطنا الدخول في حد التكرار في الصلوة تاكيداً لوصف الكثرة
 فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الشهر وانما يضار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم
 يزداد المؤكد على الاصل اذا لاني وقت وظرف اخرى مالم يمتد احد عشر شهراً فيزداد ما جعل تابعاً
 على الاصل وموافاً سد والثاني للصوم وظرف السنة لا وظرف الشهر وان كان اذ او في بعض اوقاتها
 كالصلوات الخمس وظرف يوم وليله وان كان اذ او في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان
 كفارة لما بينها

في اليوم الثاني

وجعل صوم رمضان مع ست من السواك الصوم الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الكثرة فخر وقت
وطيف لفرى اذا الاستعاب لا يحق الا بوجه من شوال فكان الجسد لم يترك ركة رقة وسالدا الكثر
ملا حله الى تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو جهم وابو يوسف في الصلوة على ما تروى
وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة ان يسعق محل عند محمد وهو رواية عن ابي جهم ولي يوسف وهو
الاصح لان الزكوة يدخل بها التكرار يدخل السنة المائة وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداده في حق الزكوة
بكثر السنة ونصف السنة لم يخل الاقل لان كل واحد منها انما هو مد يد جفا فقدر بكثره انما يتسلفان اعتبار
الاكثر ايسر واخف على المكلف مراعاة الكثرة لانه اقرب الى السقوط كما ان اعتبار الوقت في الصلوة ايسر اعتبار
حقيقتهما ثم اعلم ان ما كان حقا لا يحتمل السقوط مثل الامان مشروع في حق بطريق التبعية كما في الصبي وان
امانة بنفسه حتى صار مومنا بتعالا بوجه او لا صديقا لان الضارة وان كان لا يثبت حقا الا ان الكفر لا يحتمل العفو
ملا يمكن القول بوجه بعد حقه فلم يولم حكم بوجه بان زاد ابوه لوجب ان يعفو ردهما وهو فاسد فلو ثبت
الردة في حق ضرره وانما ثبت الردة في حق تبعها اذا بلغ مجنوننا وابواه مسلمان ثم ارتدا ولحقنا بدله الحرب فالحقا
ومراده في دار الاسلام لا يثبت الردة في حق تبعها للدار لا خلف عن الابوين ولو بلغ عقلا مسلمان وابواه مسلمان
ثم جن فارتدا ولحقنا بدله الحرب لم يصح تبعها في الردة لانه صار اصلا في الابان فلا يصح تبعها بعد وكذا لو اسلم
قبل البلوغ ومواعتل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا فلم يتقدم ذلك بعارض فحق مسلمان كذا في كراه
الجامع قوله والعقبة الى اخوة العتة اذ يجب خلا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه
بعض كلام كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان المجنون يشبه اقل احوال الصبا
في عدم العقل يشبه العتة احوال الصبي في وجه اصل العقل مع تكن خلا في حق المجنون باول احوال
الصبا والعقبة باخر احواله في جميع الاحكام حتى ان العتة لا تمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا
مع العقل فيصير اسلام المعتوه وتوكله بيع مال غيره وطلاق منكوه غيره واعتناق عبد غيره ونحو
قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي لمن العتة تمنع العمدة اي الزام شي فيه ضرورة كالا صا فلا يطالب بالمعتوه
في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسلم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمن بالخصومة ولا يصح
طلاق امرائه ولا اعتناق عبده باذن المولى وبغير اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن المولى
لان كل ذلك من العمد والمضار قوله واما ضمان ما استهلك الى اخوة هذا جواب سؤال مقدر
وموله العمد ساقط عن الصبي والمعتوه فينبغي ان لا يوجب ضمان ما استهلك فانه من العمد وقد ثبت
في حقه ما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بعمدة اي ليس من العمد
المنفعة عنها لان المنفعة عنها محتمل العقوى في الشرع وضمان المثل لا يحتمل العفو شرعا
لان حق العبد والضمان شرع جواز لما استهلك من المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكومت المستهلك
صبي او معتوها لان الثاني محتمل لانها ثابته لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه ونوام مصالحه وبالصبا
والعتة لا تؤول حجة اليه عنه فيبقى معصوما فيضمان على المستهلك ولا يمنع بعد الصبا والعقبة خلاف

وما كان لا يحتمل العفو كالنكاح
فتابع حقه بطريق التبعية
ايضا حتى لا يصير رد تبعها
لابويه

فانها

فانها يجب بطريق الاسلام وذلك سوفت على كمال العقل والقدرة وحلاف الحقوق الواجبة بالعقد
لانها لما وجبت بالعقد وقد خرج كلامها عن العقد باعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود
اسبابا بالمثل الحقوق في حقها قوله ووضع هذه الخطابات في سقوط عن المعنوية الخطاب كما في الصبي
حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حق العقوبات كما في الصبي وهو اختيار عامة المتأخرين وذكر
المعاضد ابو زيد في التقوم ان حكم العتة حكم الصبا الا في حكم العبادات فانما لم ينقط به الحرب احتياطا
في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا فانه وقت سقوط الخطاب قال ابو البسة هذا ليس كالمثل بل العتة
نوع جنون ممنوع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعنوية لا تقف على عواقب الامور كصبي ظم فيه قليل عقل ويحتمل
ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما ان عدمه في سقوط الخطاب بعد البلوغ بان صار مجنونا فلا خطاب
سقوط عن المجنون كما سقوط عن الصبي اول احواله حقيقة المعدل وهو ان لا يلزم بكلف ما ليس الواسع فسقط ايضا عن
المعنوية كما سقط عن الصبي احواله حقيقة للفضل وهو في الحق عنه نظر الى وجهه عليه ويؤيد عليه اي ثبت الولاية
على المعنوية كما في الصبي لان ثبوت الولاية من باب الظهور ونقصان العقل مظنة النظر المجردة لانه دليل على عجز
اي لا يملك المعنوية على غيره لانه عاجز بنفسه فلا يثبت له قدر التصرف على غيره ولا فرق بين المجنون والصغير اذ
الآن في عارض المجنون غير محدود اي غير موقت بوقت حتى ينشطر زواله فقليل اذا اسلمت امرأة المجنون عجز عن
ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر الى زواله فعلا للضرر عن المسلم والصبا محدود لان له غاية معلومة فوجب ما خسر العجز
الى ظهور العقل حتى لو فرج الضرر الى ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصليته فاسلمت المرأة وطلبت الفدية لم
يفرق بينهما بل يفرق حتى يعقل الصبي لان عقل الصبي اوانه معهود فاذا عقل وعجز عليه السلام فان اسلم بغير عقل
تكاهما والافرق بينهما وانما صح العجز مع سقوط الخطاب عنه لان سقوطه فيما يجوز الله دون حق العباد ووجب
العجز من احوال المرأة فتزوج الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغه لان اسلامه صحيح صحيح الاباء منه فلا يؤخر من المرأة كما في
شرح الجامع واما الصبي العاقل المعنوية فلا يفرق في حق العجز كما في سائر الاحكام لان اسلام المعنوية صحيح
كالاسلام الصبي العاقل قوله والنسيان الى اخوة قيل النسيان معنى عتمة الانسان بدون احصائه فتوجب
العقوبة كحفظه وقيل هو الجمل الطاري وتنقض كلاما بالنوم والاعفاء وقيل هو جمل الانسان ما كان يعلم
ضروقه مع علمه بامور كثره لا بافة وخرج الاعفاء والنوم بقوله مع علمه بامور كثره وقوله لا بافة المجنون فانه جهل بافة
مع تذكره الامور الكثره وقيل هو افة تعرض للمحتملة مانع من انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو يدعي الاحتياج
الى التعريف اذ كل واحد يعلم النسيان من نفسه كالحج ثم انما لا شائي للوجوب ولا وجوب اداء لانه لا يخل بالاهلية
واعمال الحقوق عليه لا يؤدي الى اخرج ليمتنع الوجوب سببه اذا الانسان لا يتي عباداته متواليه تدخل في هذا الذكر غالبا
ضار كالنوم لكن النسيان اذا كان غالبا في حق حقوق الشرع بحيث يلازمه ولا يخفى عنه في الاغلب مثل النسيان الصوم
فانه غالب فيه لا في النفس بل طبعها الى الاكل والشرب فاوجب ذلك نسيان الصوم وتل نسيان التسمية الزمعة
فان خرج الحيوان بوجوب خوفه وهيبته لنفوس الطبع منه حال البشر فيكون العقوبة عن التسمية كذلك الحال لا اشتغال قلبه بالخوف
ومثل سلام الناس بان سلم في العقدة الاولى حتى لا تفسد ما لو تها محل السلام وليس المحصل مئة مائة منها
العقدة الاولى

صاحب

وتغير منه

يكون غفوا اي يكون في هذه المواضع غفوا فجعل كان المفط لم يوجد في الصوم وان السبحة قد وجد في محل
 الوجه وان السلام لم يوجد فلا يفسد الصلوة لان النسيان من جهة صاحب الحق لا اختيار والعبد يصلي سببا للعبادة في جميع
 خلاف حق العباد حيث لا يجعل عذرا بوجوه او لغيره الى ان ناسيا يوجب عليه النسيان لان حق العباد في سببها
 كما ترى انه لا يلتزم به فعدله لا يقطع احده اما حق الله لا يلتزم به ولا يقطع مع الحق لعدم العلم بغيره فحذر عذرا
 اذا دل الدليل عليه ثم النسيان ضربان ضرب اصل اي يقع فيه الانسان من غير ان يكون معذرا في سببها لتذكره وهذا القسم
 يصلح عذرا لخلته وجوده وضرب يقع المرافقة بالتقصير في لم يباشر بسبب لتذكره مع قدرته عليه هذا النوع يصلح العتاب
 ولا يصلح عذرا للتقصير لعدم غلبته وجوده ولهذا عوبه آدم لان الله تعالى لا يتركه في سببها فيسهل حفظه وذكره وكذا
 النسيان في غير الصوم والاحتياط في الصلاة على ما يشاء المحرم والمعتكف ما يفسد احرامه واعتكافه ناسيا لاجل ان كان
 لان لها احوالا مذكورة في الحديث في المسجد فكان بنا على تقصير فلا يكون عذرا في قوله والنوم الى قوله النوم فترى
 طبيعة عذرا في الانسان لا اختيار منه ومنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل واستعمال العقل مع قيامه بغير العبدية
 عن اداء الحقوق وعند اهل الطب يسكنون ليجوز سبب منع وطوئته معتدلة منحصرة في الدماغ والروح النفساني
 من احوال الاعضاء في قوله وهو غير كذا ليس يعرف للنوم اذا الاغما ونحوه اذ فيه كفاية بان اثر النوم وهو
 فاجب تاخير الخطاب نتيجة قوله وهو غير كذا ولم يمنع الوجوب اي بوجوب تاخير الخطاب في حق العمل ولم يمنع الوجوب
 الاحتمال الا اذا حقيقته بالانتباه او احتمال خلافه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه في الوقت وهذا لان نفس العمل لا ينفذ
 الوجوب انما ينفذ وجوب العمل احسن القدرة الا ان يطول هو زمان الوجوب وشكك الواجب في يسقط دفعا للحرج والنوم
 لا يمتد عادة بحيث يخرج في القضاء لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فلم يقطع الوجوب لانه لا يخل بالاهلية قوله حتى يطلت
 عباراته نتيجة قوله ويأتي في الاختيار يعني لما نافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتميز لم يبق للثبات تميزا بطلت عباراته فبقي
 على الاختيار مثل الطلاق والعنف والاسلام والردة والبيع والنكاح وصار كلامه لعدم التميز كالحال الطيور فلا يجوز
 ولم يتعلق بقرارة الى قوله اذا اتم المصلح في صلوة قايما وهو نائم لم يصح قرارة في المختار لما طعن في الاختيار بالنوم وكذا لا يفتد قيامه
 وكوعد وجوده من الغرض لصدورها لاعتبار اختيار فاما القعدة الاخيرة فلا تفتد عن حرجه وقيل انها تعدل الغرض
 لانها ليست بركن وبماها على الاستراحة فيلزمها النوم فجوهر مع النوم خلاف ساير الافعال لان مبناها على المشقة
 فلا ينادى بها اختيار في حال النوم وفي المحسوس وفي المنية اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يعقد قدر الشهادة والافسدت
 صلواته وفي النوادر ان قرارة النائم تغوب عن الغرض لان الشرح جعله كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الخبر
 قوله وكلامه اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلواته لانه ليس كلاما لصدوره من الاختيار له وهو مختار في الاسلام
 وفي المخفى فتاوى فاضل خان والاصح ان صلاته تفسد من غير ذلك خلاف وفي النوادر ان تفسد صلواته وهو المختار
 قوله وتفهت اذا فهمت النائم في الصلوة فلا يذنب فيها وقال ابو محمد الكيني في تفسد صلواته ولكن حدثا
 لان التفهت في الصلوة حدث اول فرق في الاحداث بين النوم واليقظة لا ترى انه لو احتمل جوب الغسل كالوالتزم
 بشهوة في اليقظة وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المخفى وعن شهاب بن اوس عن ابي حنيفة انها تكون حدثا
 ولا تفسد صلواته حتى كان له ان يتوضا ويصلي على صلواته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بما اعتبار معنى الكلام وقد

عن محمد ايضا

ووزال

وقد زال بالنوم لعدم الاختيار اما حق الحدث فلا يفسد الى الاختيار فلا يمنع بالنوم فكان في هذا كمالا حداثا وياك اعراف
 فلا يفسد صلواته وتقل تفسد صلواته ولا يكون حدثا كذا في عامه نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام فيها والنوم
 كالنقطة وفي حق الاحكام عند الاكثر كقلنا واما كونها حدثا باعتبار معنى الحثابة وقد زال بالنوم الا ترى في تفهت الصبي
 في الصلوة لا يكون حدثا لزال معنى الحثابة عن فعله واختاره في الاسلام انها لا يكون حدثا لما ذكرنا ولا يفسد الصلوة ايضا لان النوم
 سطر حكم الكلام وباجب المصنف حيث قال ولم يعلن تفهت في الصلوة حكم قوله والاغما قال الشيخ الواعظ هو فتور
 يزول القوى بعجزه ذو العقل عن استعماله في قيامه حقيقة وكذا اذا فتور وقيل هو افتقار العقل القوة الحسية بفتنة
 وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدمه فيبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النوع غير محصور عنه كالمحصر
 عن الاراض مع انه محصور عن الحجبون وهو كالنوم اي الاغما كالنوم في بطلان عما رآه بل في شدة من اهل الاغما
 اسد من النوم في خوف الاختيار والقدرة لان النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزل اهل القوة وان اوجب العجز عن استعمالها
 ولا يكون زالة بفعل احد فكان اسد من النوم ولكونه اسد من النوم كان الاغما حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قايما او
 راكعا او ساجدا والنوم ليس يحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب سعة المقاصد الا اذا غلب في بعض سببها
 للاسترخاء فكيف حدثا واعتبار امتداد الاغما في حق الصلوة خاصة حتى يسقط به الصلوة ولم يعتب امتداد النوم في حق وهو
 معنى قول الشيخ وقد حمل الامتداد بسقوطه الاداء كما في الصلوة والقياس لا يسقط بالاغما وان طال كما هو
 مدعى من الميرسي لانه لا يزل العقل لكنه يوجب خلاصه القدرة في فترة تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا
 ان الفرق في الاغما قد يقصر وقد يطول غائبا في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر ما يقصر عادة وهو النوم فلا يقطع
 القضاء اذا طال اعتبر ما يطول عادة وهو الحجبون الصفة فسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على
 يوم وليلة باعتبار الصلوات عند حرجه وباعتبار الساعات عند ما كما بينا في الحجبون وعندنا في امتداده باعتبار
 وقت صلوة كما مر حتى انما غم عليه وقت صلوة كمال العجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكن احسنا
 لحديث علي بن ابي طالب اذا اغشى عليه اربع صلوات فقصا هن وعما روى في سيرته اغشى عليه يوما ليلة فقصى الصلوة وان عمره
 اغشى عليه اكثر النوم وليلة فلم يقضى الصلوة فترى ان امتداده في الصلوات ما ذكرنا كذا في المبسوط قوله وامتداد
 في الصوم نادرا في امتداده في الاغما في الصوم نادرا فلا يعجز عن لو كان مغشى عليه جميع شهره ثم افان بعد مضيه بكرة القضاء
 لان وجوب الاداء لم يتحقق فخر لزال عقله بالاغما ووجوبه يبتني عليه وقلنا اثر الاغما في تاخير الصوم الى زواله لا في استقالته
 لان سقوطه بزال الاهلية او بالحج ولا يزل الاهلية ببقاء قلنا ولا يحق اخرج ايضا لانه انما يحق فيما يكسر وجوده وامتداده
 في الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب وجوبه الانسان شهرا بدونها لا يحق الا نادرا فلا يصح لنا الحكم عليه لان بناء
 احكام الشريعة على ما علم وغلبا على ما شذوذ ونذر في الصلوة امتداده غير نادرا في وجوب حرجا باعتبارها وكذا امتداده في الزكاة
 نادرا لما ذكره الصوم قوله والرق كذا الرق لغة الضعف يقال يوب رقت اي ضعف الشرح ومنه رقة القلب
 وفي الشرح هو ضعف حكمي تهيبا الشخص به لقبول تلك الغيرة عليه فيتملك بالاستيلاء كما تملك الصيد وسائر المباحات
 واحتج بالحكي عن الحسن بن محمد بن ابي بكر عن عاصم بن عمار عن ابي بكر بن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة
 ومالك بن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة عن ابي حنيفة

طبع في الاطراف والنوم في
 صوم رطل النول

ويمكن ان يتم بالنسيان
 الاغما فانه من النسيان

ان يتحقق في حق
 الصوم القضاء

ما استنكفوا عباد الله وصية أنفسهم بطاعة الجادات حيث لم ينفعوا بعقولهم ومجمعهم وابصارهم بالناظر
في ايات الله والنظر في دلائل وحدانية الله جازا لهم بالرق وجعلهم عبيد عبيد واحققتهم باليهام في التملك
والابتدال لكونهم جبراء على الكفر الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء الكفر في حال البقاء صادم الامور حكمه ان
صار في حال البقاء ثباتا على الشك حكما احكامه من غير ان يراعى فيه معنى اجزاء حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم
ويكون في لذة الامة المسلم رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الاجزاء كالحاج فانه في الابتداء يثبت طهر العقبية
حتى لا يبدل على المسلم لكونه في حال البقاء صادم الامور حكمه حتى لو استمر المسلم ارض خارج لزم عليه الخروج ولو
به بصير المراء غرضه والغرض المعترض للامراء الذي نصب الامر له يعني للمراء بسبب الرق بصير معترضات
للملك في الابتداء اي الامتثال قول وهو وصف لا يجرى الاجزاء الاصل اليهم لكن الفقهاء ايتوا الفهم
خفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهور فصار رجز واعم قلبوا الو او لو وقعها طرفا ياقا لو انجز
اي الرق وصف لا يقبل الاجزاء ثبوتها وزوالها وقال جده سلمه البليغ من احنا انه يحتمل الاجزاء في خروج
الامام بلده وراي الصواب ليس يترك ايضا فهم فقد ذلك منه والاصح انه لا يجرى ان سببه وهو الفهم لا يجرى
اذا لا يصور فقر نصف النقص شياعا دون النقص ولكم يبين على السبب كذا في المبسوط ولا نذكر الكفر وهو
لا يجرى فكذا انه ولا شرع جزاء وعقوبة ولا يصح اجاب الحقبة على نصف الشخص شياعا والدليل على مذهب
اصحابنا من اذ كان كرههم في اجماع في جهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد فلان ان جعل عبيدا في شهادته في
الحكام مثل الحدود والاذن في الجوز غير ذكر خلاف ولم يجعل نصف جزاء ونصفه باعده حتى لو انهم منكم يترك كذا اقام
الشرع امران من مقام رجل كالعقب الذي يوصده اعلم انه لا خلاف لزم العقب لا يجرى لانه قوة حكمه تصير الشخص به
اهلا للملكية والشهادة والولاية ويمتنع عن يد المستول حتى لا يملك بالفهم كذا في الاسرار وثبوت مثل هذه
القوة لا تصور في بعض الشايع دولة البعض عم انهم كما اتفقوا على عدم تجزى الرق والعقب اتفقوا لزم الملك فباللحج
ثبوتها وزوالها فان الرجل لو باع عبده مراتب جاز بالاجماع وثبت الملك لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده
يبقى الملك في النصف الاخر بالاجماع كما اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف في تجزى الاعناق فقال ابو يوسف وجمهور البخاري
حتى لو اعقب نصف عبده لعقب كله لقوله من لعقب شقفا لزم عبده عن كل ليس له شريك ولان الاعناق
انفعاله العقب اي لزمه الذي يتوقف وجوده عليه فقال اعقبته فعقب كما قال كسرة فانه لا تصور الاعناق
بدون العقب اذا لم انفعاله وهو العقب بمجرى ما يمكن الفعل وهو الاعناق بمجرى ضرورة كذا في الطلاق الذي هو انفعال
التطبيق للمالك من مخرجه بالملك الذي هو الفعل بمجرى ما ومعنى قول الشيخ وكذا الاعناق عند ما قول
لما لزمه الزم دون المورث يعني اذا كان الاعناق بمجرى فلاحه من ان يكون ثباتا في الكفر او لان كان يلزم الزم دون المورث
وان لم يكن فلاحه من ان يكون ثباتا في البعض لم يثبت اصلا فان ثبت في البعض يلزم تجزى العقب وان لم يثبت اصلا يلزم الزم
بلا ان ذكرنا بالطلوع والاجل للفول بوقت الاعناق لصدور الملك موجب تنفيذه ونفاذه في البعض وذلك مستحق
ثبوت العقب الكفر قول وقال الجمهور انه ازاله الملك تجزى معنى لزم الاعناق ازاله الملك بالفول فتجزى في الحال كالبيع
لا اسقاط الرق لان يفود نصف المالك باعتبار طهارة الرق باسم يضعف شرعي بان اهل الحرج جازا وعقوبة
لكنهم

لكنهم كما قلنا وهو العمل التملك لانه شرع عقوبة بالحكمة على من جحد الكفر جحد على الخلف فيكون حرجا وحاله
لحد الزنا فلا يصح ان يكون مملوكا للمول وتعلق بقا الملك بينا الرق في الحال لا يدل على انه مملوك كذا في حرمه فانها
شرط للملك سواء دينا ومع ذلك لا يدل على ان يكون مملوكا له واذا ثبت انه لا ملك الا المالك كان الاعناق منه صرفا
في ازاله الملك المال فيقبل التجزى ان العبد من حيث انه مال فيجوز ان يورث الا اذا ازاله الى العبد العبد لا يملك نفسه كاسقاطا
للمالك واستطاعها بوجوب زوال الرق وسوت العقب فكونه فعلا اعناقا واسقاطا بواسطة ازاله الملك على معنى انه اذا
تم ازاله الملك بطريق الاسقاط يصح بعقبه العقب لان يكون فعل المولى ملاقاة لزم القرب يكون اعناقا
بواسطة الملك لا بواسطة لا بدون الواسطة وهذا معنى قول الشيخ انه اي الاعناق ازاله الملك تجزى لا اسقاط الرق
او ايات العقب فصار حتى يتج ما قلتم وخاصة ان الاعناق تجزى ولكن بعد الملك حتى لم يكن له لزم الملك العقب
ولا ان يبقية في ملكه اذ العقب شققة وصير كالمالك حتى كان ارضي بها سببه ليجز الى الحرج بالسعاية ولو اعقب العقب لزم
نصيبه جازا وسعدى الى بصير صاحبه العقب او الفساد ضمنه والدليل على قوله علم واعقب شققة في عبيد كلف عقب
مقبية وهو المراء وقوله عن علم كل اي سيبه عسقا باخراج الثاني الى العقب بالسعاية قول والرق ينافي
مالك المال اي الرق ينافي المالك لكونه مملوكا ومملوكية حيث انه مال لا حيث انه ارضي ولا يصور لزم ملكا للمالك
لان احدهما بمجرى العقب والاخر بمجرى العقب وبما متنا فيان فلا يجمعان في شخص واحد فان قيل لم لا يجمعان فيكون مملوكا
من حيث انه مال وما كالم حيث انه ارضي كاني مالكه من المال فلا يلزم الثاني لاحلاف الاجمة قلت لو قيل في الكسرة
من حيث انه ارضي يلزم ان يكون المال مال المالك وذلك لا يجوز لان المالك مملوك للمالك والمال مملوك للمالك ولا يجمعان لكونه
المسند مسندا في حال واحد خلافا لما كسره المال لان الضرر داعية الى اسماها وفيه ضعف نفوذ بالناس
فلا يولى لم يترك هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي لزم لا سقي له اهليه ملكه لنصف كما لا يبقى اهليه ملكه للمالك لانه ملك
للمول نصفه كما انه مملوك له ما قلنا انه مملوك له نصفه في نفسه سعاد ورجاء وفدوات له اهليه هذا النصف كان
ما ساعن المولى متى باشره بامره ولكنه لم يصير مملوكا له من حيث النصف في حرمه حتى لزم المولى للمالك شرعا عسقا دعت
ابتداء فبقي له الاهلية في ملكه هذا النصف كما انه اذا لم يصير مملوكا بصره فاعلم في الاقرار بالحدود والقصاص معى كذا في ذلك
النصف كذا في المبسوط واذا ثبت لزم الرق ينافي مالكه المال لانه لا يستل احكام المبنية على الملك حتى الرق فلا يملك
العبد والمالك ثبات القسري وان ادن لهما المولى بذلك كما لا يملك لان الاعناق لانه احكام الملك كالاغناق وعند ما كسره
يجوز لهما القسري لان ملك المنفعة يستل النكاح والشرافاذا كان اهلا للملك المنفعة بالنكاح اهلا له بطريق اخر لان
ملك المنفعة الذي ثبت بالنكاح اقوى ما ثبت لشيء وحاله ما قلنا ان سببه وهو ملك الرق لا يستحقه فكذا حكمه
خلاف النكاح اذا ما ثبت لادن المولى في اسات الاهلية انما ثابته في اسقاط حرمه عند قيام اهليه العبد والشرية الامة
التي ثبوتها بدينا واعقبها للمولى وخسر المالك بالترك مع ان حكم المولى كذا في كذا لانه صار ارضي بها سببه طرية يدا
فيومم ذلك جواز القسري فان زال الوهم بذكره قول ولا يصح منها اي من العبد المالك ثبات حرم الاسلام
حتى لو جامع نفلا وان كان اذن المولى لان العبد والاسطاعة من شرائط وجوب الحج والاقدر للعبد اصلا
لانهما لمتافع البدن والمال مملوك شيئا منها اما المال فلا قلت واما المتافع فلان المولى للمالك نفسه
كالمتافع على حادثة على طهارة

ان تلك الذات على تلك الصفات فكانت منافع المولى الآتية استثنى على المولى في سائر القرب البدنية
من الصلوة والصوم فان القدرة التي حصل لها الصوم او الصلوة الفضل ليست للمولى بالاجماع وهو فيها
ينبغي على اصل الحرية واذا كان منافع المولى وبأذنه لا يخرج عن ملكه فكان اذاه حاصلا بما هو ملكه غير فلا يتبع
عن الفرض وهذا خلاف الجملة اذا اذاهما اذن المولى حيث يقع عن الفضل لان الجملة يودي في وقت الظاهر
خلفا عنه ومنافع الاداء الظاهر مستثنى من المولى فكان اذاه اجتمع منافع مملوكة له وهذه وحالات الفقير
اذا ادى الحج ثم استغنى بقع ما ادى عن الفضل لان ملك المال ليس له سلطة الذاتية وانما سلطة التمكن عن الاداء
الا ان لم يملك المال لا يملكه المولى في حق الاقاضي انما سلطة التمكن من الوصول الى جميع الاداء
فباي حال من وصل اليه الفقير وجعل له الاداء وكان اذاه حاصلا منافع التي هي حق فكان رضاه قول
ولا نافي ما لك في المال اي الرق لا نافي ما لك في المال كالتكاح والدم والحياة لانه غير مملوك في هذا الوجه علم
بمستحق ما لك في هذه الاشياء بالرق كان حق هذه الاشياء مبني على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية
والحقوق باعتبار ان انبات هذه المالكية ايضا لانه مع الرق اهل الحاجة الى التكاح والابقاء يكون اهل القضاة فيها
وهو لا يملك الاستغناء بامه المولى وطبا عند الحاجة كما يملك الاستغناء بماله مولا اكله والبس عند الحاجة وليست
له اهلية فذلك بمن فذا الاطراف في دفع هذه الحاجة الا التكاح فيثبت له المالك للتكاح وانما يتوقف بقاءه على اذن
المولى فعلا للضرر عنه فان التكاح مستلزم للمهر وفي اجابة بدون رضا المولى اقرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا
لم يوجد مال الغير يتعلق به وما لبثها حق المولى فلم يكن بد من اجازته ولهذا لو اسقط حق عماله لينة بالاعتاق
نفذ التكاح الصادر من العبد ولو اجازته ولو اجازته دون الاعتاق وكان ذلك البضع العبد ودون المولى
فحقنا لحكم التكاح يثبت للعبد ولا يقال له المولى بملك اجباره على التكاح ولو كان موما كان لا يملك
الاجبار عليه لانا نقول انما ملك الاجبار تحصيل المالك في الزنا الذي يوجب الهلاك والنقص الى الامة
مالك لانه كان العبد موما للمالك للبضع بعد الاجبار وهو المالك للطلاق وكذا الدم والحيوة لانه
محتاج الى البقاء ولا بقاء له الا بقاءها فثبت له طلبها كما ثبت ملك التكاح ولهذا لا يملك المولى اتلافه
وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر فكان اقراره على نفسه لا اعتاق المولى
وصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر لانه يفتي على اصل الحرية في حق الدم والحيوة قول وسأفي حال الحال في
الكرامات اي الرق في حال اهل الكرامات الموضوعة للبسة الدنيا واحترمة الكرامات الموضوعة
في الاخر فان العبد سوي الحر فيها لان اهلستها بالقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما نغنيه لان
كل حال ينشئ على العز والرف والرف ينشئ على الذل والهوان فلا جرم منها تناف وذلك مثل الذمة
فان الانسان بها يصير اهلا للاجباب والاستجاب وعتان بها سائر الحيوان فيكون كرامة والولاية
فانها تنفذ القول على الغير شيئا او ابي ولا شك في ذلك كرامة لانه من باب السلطنة والحل فان استقرش
الحر ونوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه الاستلزام لحر في اثم وطاعة كرامة بلا شبهة ولهذا اتفق
الحل في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما سأل زيادة شرفه وكرامته على كذا فخلق واذا كان كذلك يستلزم

في حق العبد

الكرامة

في حق العبد انما قلنا ان ذمة ضعف سبب رقة لانه مرجح انه مال صار كانه لاذية ووجبت انه انسان مكلف
لا بد له من رقة فقلنا بوجود اصل الدم مع وصف الضعف فلم يحل الدين بنفسها بدون انضمام ماله الى رقبته
او الكسب لها حتى لا يمكن المطالبة بدونها فيستوفى الدين من الرقبة والكسب الموجود في يد يفتي بغير
الكسب الى الدين ولا فان لم يفت به او لم يكن له كسب تصرف ماله الرقبة والايام الرقبة بالدين يفتي بالكسب بالاجماع
كذا في الاسرار وان لم يكن مع نفسه في الدين كالميراث والمكاتب ومعهم البعض عند لي حنيق وانما يباع رقبته في حق
الاستهلاك بالان استهلك بعد الملاءة والحج ماله الغير ومن التجان اذا كان ما ذونا الا ان يختار للمولى الفداء
وقال الشافعي في الاسراع في دين التجان لان رقبته كسب المولى فلا يباع في دين التجان كسب رقبته وهذا لان مال المولى لينة
تشتغل لهذا الدين بسبب الاذن وانما اذن في التجان فلا يستغل غيره مال التجان بدنيها لان الاذن لم يحصل
لغيره بخلاف دين الاستهلاك فانه كان يستغل رقبته قبل الاذن فكذا هذه وقلت هذا دين وجب على العبد طلق
لانه ظهر وجوبه باقرار المولى والعبد وسبب جازبه وهو الشراء فعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا الاستسقاء
من الكسب في حق التجان بالردية لان البدانة بالكسب نظرا للمواج حيث لا يزدل عن ملكه عزرا سوا راقية صرف وترسخ
ونظرا للغيره لانه سقط حق عهده الكسب ليس ولم يصح عمل حق ثم اذا لم يستل الدين في حق بطا بعد العتق
مسار من يبت باقرار المولى ومثل ليززوج امره بخلاف المولى ويدخل بها حتى وجب العتق لا يولد في الحال
لانه وجب بالعقد الفاسد وهو معدوم في حق المولى لعدم رضا فلا يظهر ثبوته في حق قول واحل في كسب
الرقبة بالرق اسقط على الذي يشتري على ملك التكاح ونصب الميراث به اهلا حتى لا يبيع العبد امره من حر ترك شاة وامتنع
وقال مالك لانه ان يزوج اربع لان الرق لا يورث ما لك في التكاح حتى يخرج العبد واهل التكاح وما لا يورثه الرق فخرج العبد
فيستوي بملك الطلاق وملك الدم في جميع الاقرار بالمعقود قلنا ان الرق يورث في مصبف كان متعقدا في نفسه كالكفالات
في الحدود وعلى الطلاق اقرار الخلع وذلك لان اسحق في النعم بوصف الانسانية وهذا الرقبة نقصا بها حتى اسقطت
اهلية شخص في النعم فلا يبدان يورث في نقصا في النعمة واحل نعمة فيورث في اسعاضة الى النصف دل عليه اسان قولهم
وعلمهم بنصف ما على المحصنات من العذاب وورد في عهده انه قال لا تخرج العبد اكثر من رقبته وكذا كل
حل انت نقصا الرق الى النصف حتى يصح تكاح الامه ولا يصح اذا تاخرا وقارن لعقد النصف في المقارنة والعقد
نصف والطلاق بنصف لكن المحضة الواحدة والطلاق لا يصفان لانها لا يقبلان الجري فتكاملان
مرحبا لجانبا للوجود على حال عدم مصبة طلاق الامة مسترد عنها حصنها ولكن عدد الطلاق لما كان عيانا
عن اتساع المملوكة اعتبر بالنسبة اذ الكلام دفع في مدرا للمملوك للزوج فيتعرف مقداره من جرد وورداد الحلية بالحرية
وسقطت الرقبة وازداد الطلاق بناء على ذلك لا ترى لزوم مدرا عيدا ملك اعتاقا واحدا ومن عهده عبيد ملك
اعتاقين وعبد الانكح لما كان عيانا عن اتساع المالكية لان التكاح سبب الملك له عليها اعني في حق الرجال
وغيرهم وبنصف الحدود والقسم بالان ايضا لما ذكرنا واسقط بدل دمه عز فيه احر اذا افسد حيا الانقاص
ما لك في كذا انتقصت ما لا يورثه لكن نقصان الانوثة في احضرة المالكية بالعدم وموما كذا التكاح وان ملك المال
رقبة يذات وتصرفا لا يملك التكاح فوجب تنصيف دينها والانقاص انما يحصل بالرقبة نقصا في احدهما لا بالعدم اي الرقبة
في اسعاضة المالك المال لا في التكاح

المولى

الاجم

اذا تقدم

فانما

قال العبد لا يملك المال رقبته وملك يدا وتصرفا ولهذا ليس له ان يتردد ما اودعه وملك كل النكاح على
 موجب نقصان بدل من الدية بالخط في النكاح وهو الغرم اذ بها يتم نصاب السرقة ولا يقال بالكتابة النكاح
 ناقصة في حقه ايضا لو فلتا على اذن المولى اقتضاهما على امرتين لانا نقول التوقف على الاذن لا يدل على النقصان
 كافي في الصبي والتوقف لغير الضرر عن المولى كما قلنا وكذا تنصف عدد النكاح في حق ليس لنقصان المالكه ولكن تنصف الحكم
 فانها المكتبة فيما ملك من النكاح مثل المالكه لا ينقصان وعند كوفي والنسائي لا يجب فدية على الجاني لاعلى العاقلة
 بالغة ما بلغت لرجان معنى المالكه في دليل لقيمة اذا انقصت من المالكه لقيمة بالانفاق لغير الضمان
 تحت المولى وملكه في العبد ملك مال وادان كان كذلك يجب تقديره بالقيمة بغير ما لغو ما بلغت كافي في الغصب يقول
 اعتبار كونه النفس اولي لانها اصل والمالية تبع لانها قائمتها فان النفس لو زالت بالموت
 لم يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق تبقى النفس وهذا كان المعنى ايجاب القصاص والكفارة
 بمعنى النفس فكذلك في ايجاب المال الا ان ايجاب المال لا يظهر خطر المحل وخطره باعتبار المالكه
 وفي ما كتبه نقصان كافي فوجب القول بالنقصان وانما استدلوا به ما اذا استقضت
 فدية عن دية اخرى وهو ان الضمان ضمان الدية في دليل القيمة ايضا ولهذا يحرم فيه القصاص ويحمله العاقلة
 الا ان كونه ما لا يوجب نقصان دية فادام تمكننا نقض حجة ما باعتبار قيمته ما لا ينقصنا بذلك السبب
 الذي استقر به واذا لم يكن النقصان باعتبار ما كتبه بان زادت قيمته على دية اخرى وتساويا وجب النقصان
 لكن بتقدير خطره وكذا وجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل للمالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وميرد
 النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا قضى بين العبد وميرد حريمه ولكن العبد لا يصح استحفا وما لا
 للمال مستوفية المولى الذي هو اول الناس به كافي في القصاص قوله وادان لو تراه الرق لا يورث في عصمة
 الدم ببعض او اعدا ما سوا كانت العصمة مؤتمنة او مقومة لان العصمة المؤتمنة بسبب الايمان والمقومة بدار
 اي بالاحراز بها حتى لو اسلم الكافر في دله الحرب بسبب له العصمة المؤتمنة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يام ولم يجب
 عليه الدية والقصاص قوله والعبد في اي دله والامر من كافر ايمان في طاهر واماني الاحرار
 بالدار فلا يثبت ما يوجب القصاص في هذه الدار بان اسلم او التزم عقدا الدم والرق مما وجب ذلك لان
 الانسان بالرق يصح بيعه للمولى فان كان المولى محمدا دار الاسلام يصح العبد محرزا بها ايضا كسائر اماله
 قوله ولهذا لا يملك العبد ماله في العصمة بقتل العبد قصاصا عندنا وعند الشافعي
 لا يقتل بقتل ماله التي تحتل بها الكرامات البنية فاختلت النفس بمجاورة فكان العبد نفسا
 مودعة ووجوبه واخر نفس وكل وجه فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قبل الذكر بالاشي
 مع انها دون في كرامات البنية ولهذا استصير بدلها عن بدل حريم الذكر لان ذلك يثبت النص على خلاف
 القصاص ولكن نقول نفس احد معصوم على سبيل الكمال كما ذكرنا ولهذا يجب القصاص بقتل اذ كان
 ما لا يعد ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب سبه الامامة ولا يوجب القصاص في الشبه
 ومجاورة الماله لا يخل بالنفس والعصمة لان الوصف الذي يثبت عليه القصاص وسنت لاجل العصمة
 ويكره

الكال

وهو كونه متحلا بالامانة الله اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يحق بدون العصمة
 وهذا أصل لا ينفك عنه وما عداه من احواله والمالكه والعقل صفات زائدة ولا تعلق للقصاص
 بها وقد وجدت المساواة بينهما في المعنى الاصل الذي يبنى عليه القصاص فلا وجه كسب النقصان
 فاما نقصان البدل فليقصان الاوصاف الزائدة التي هي معتبرة في بعض البدل كقيمة فاما
 في القصاص فلا بدليل جريان القصاص من الذكر مع سوا الفاءوت في البدل المردود بالعصمة
 هي جهة تعرضه بالانكاف حمله ولصاحبه وهي على نوعين مؤتمنة ومقومة وهي التي يوجب الايمان
 جمعا على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض هذا فالضمان القصاص وان كان خطأ فالضمان
 الدية واللام مرتفع في العصمة من الكفارة ان كان خطأ وان كان عدا ما للتوبة والاستغفار وانما
 يؤثر في عصمة اي في عصمة الدم من اجاب عما يقال كيف لا يورث الرق في عصمة الدم وقد استقصت
 فمئة الحاجة بسبب العصمة بالرق يقال ان يورث في بعض القيمة لما بينا لاني العصمة لان العصمة
 بالامان والدار والعبد في مثل اخر قوله وصح امان المادون الى اخره اي امان العبد المادون بالقتال
 وفي الحقيقة من اجاب عما يقال لما كان الرق مافا للولاء ينبغي له ان يصح امان العبد المادون في
 القتال للكافر احرابي لان الامان من ارب الولاية لا يورث في الغيرة الزام عليه كاشهاد ولا ولاه على الغير
 فقال صح امانه لا لا ولاه على الغير بل لان الامان لا يورث في القتال يخرج من ارب الولاية لان لما صار
 ما ذروا في القتال صار شدة كالتغاة في العنينة حيث استحق رخصتها فيها والامان من مقتضى
 في العنينة فلهذا حكم الامان ثم سعى الى غير ما التفتت لعدم تجزئه فلم يكن من ارب الولاية كاشهادة
 في هلال رمضان وفي امان المجر عن القتال اخلاف عند لي حينو واحد الرواسن على يوسف
 لا يصح لانه احرل في الجهاد حتى يكون مسقطا حق نفسه ولان الامان من تواجب الجهاد فلا يصح امانه
 وعند محمد والشافعي واحد الرواسن على يوسف يصح امانه لانه مسلم اهل بضة الدين والامان
 يرضى لما ذكرنا والنص في القول بملوكه او ليس فيه ابطال حق المولى بخلاف القتال بالنفس فان فيه
 ابطال حقه فلا يملك قوله واقراره ما حدود والقصاص من جهة قوله ان الرق لاشي ما لكه غير
 المال من الدم والحياة اي لاجل ليرق لاشي ما لكه غير المال صح اقراره ما ذونا كان او محررا بايديهم
 والقصاص اي ما يوجب الحدود والقصاص لانما كان يثبت على اصل احرار في حق الدم والحياة حتى
 لا يملك المولى اراق دمهم ولم يصح اقرار المولى على الحدود والقصاص كان اقراره ملايقا حتى نفسه قصدا فيصح
 كما يصح من احرار ولا يمنع صحة لزوم الملاف ماله التي هي حق المولى لانه بطريق التبعية فيصح اقراره ما ذونا
 كان او محررا بالسرقة المسهولة عندنا حتى يقطع ولم يجب الضمان وعند زهير لا يقطع وبوجه الضمان
 المال في الحال ليركان مادونا وبعد العسر لكان محمورا لان اقراره ما يوجب سحفا في بعضه وجب منها لا يصح
 كما لو اقر بان نفسه لفلان وبالمال يصح وقتلنا ان وجب الحد باعتبار انه ادعى مخاطب لانا اعتبارا انما
 وهو في هذا المعنى مثل اقراره فيما يرجع الى استحفا في اقراره احرار ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان
 لا يمتنع

والاشي

كذا

والقائم به والمادون في المال بالاجماع حتى لو مال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا يفي بنفسه
وهو الكسب لانه منفك عن الحق فيه وفي القطع صح عند اختلاف اقرره لما مر في الحجة واختلاف
اي في اقرار المحرم بالسرقه العامة اختلاف معروف بين العلماء الثلاثة فعند من يوجب اقراره مطلقا
فقط ويرد المال على المسروق منه وعند غيره لا يصح اطلاقه ولا يرد المال عند من يوجب
بصح في حق الحد دون المال فقط ويكفي المال المولاه وهذا اذا كذب المولى وقال للمال اقام اذا صدق
فانه فقط ويرد المال على المسروق منه بلا خلاف وجه قول من يوجب اقراره في حق الحد صح لما
ذكرنا والقطع هو الاصل ومتى ثبت القطع بكون المال غيبه مولا لا يستحال ان يقطع في مال مولا
وبشئ من الشئ ثبت ما هو مرضه وانه وجه قول من يوجب اقراره في حق الحد صح لما
واقراره في حق القطع ثبت القطع ولا يصح في حق المال فلا ثبت للمال واحد الحكمين
عن الاخر لانه قد ثبت القطع بدون المال كما اذا سرقه مستهلكه وقد ثبت للمال
بدون القطع كما لو شهد بالسرقه وجعلوا زمان فان المال ثبت دون القطع وجه قول من
ان اقرار المحرم باطلاق في حق المال فلم يصح في حق القطع ايضا لانه لما بقي المال على المولى لا يمكن
ان يقطع فيه لانه لا يقطع بالسرقه ما لم يبق للمولى كذا في المبسوط قوله والمريض قبل المرض
حالة للبدن خارج عن الحرج الطبيعي وقيل هي للمجبر ان يزول بها اعتدال الطبيعة
وعند اهل الطب هو هبة غريبيه في بدن الانسان بحجتها بالذات اذ في العقل قوله
وانه لا ينافي اي المرض لا ينافي اهليه وجوب الحكم على الاطلاق سواء كان محققا لله او من
حقوق العباد ولا اهليه للعبادة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع استعماله حتى صح نكاح المريض مطلقا
وساير ما يتعلق بالعبادة ولكنه اي كان المرض لما كان سببا لموت بترادف الامم وانه اي الموت
عجزا لصر كان المرض من اسباب الحرج فثبت للعبادة ان عليه بقدر المكنة حتى يصل قاعدا ان
لم يقدر على القيام ومستلقا ان لم يقدر على العبود ولما كان الموت على الخلاف اي على خلاف الوارث
او الغنم في المال لان اهليه الملك سطل للملك بالموت فكل من اقرب الناس اليه والذم بحجته الموت
فصل المال الذي هو محل قضا الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب بطلان الوارث او الغنم
بما له في الحال لان الحكم ثبت بقدر دليله فيكون اي المرض من اسباب الحرج على المريض بعد ما يصح
به صيانة الحق اما في حق الغنم ففي الكل اذا كان الدين مستغرا واما في حق الورثة ففي الثلثين
اذا اتصل بالموت مستندا الى اوله يعني انما ثبت بالحج اذا اتصل بالموت مستندا الى اول
المريض لان على الحرج مرض ميت لا نفس المريض فقبل وجود الوصف الميت والحج واذا اتصل بالموت
صار اصل المرض معصوما بالامانة والسرانية الى الموت خالفه لان الموت يحصل بضعف القوى
وترادف الامم وكل حجة المرض بضعف موجب للالم بمسبب جراحات متفرقة سرى الى الموت
فانه يضاف الى كماله دون الاجنب فثبت المرض على الحج ما تصاله بالموت وحسن اصل المرض الذي اصابه

حي قلنا

حتى قلنا لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حتى غريم او وارث كالنكاح بمسبب المثل فانه صح منه
الذين اجماع الاصلية وحجته تتعلق بما يفضل عن الحاجة الاصلية وقد صدر ركن النصف
من اهل مضاعفا الى محل مسند فصيح في الحال كل يعرف تحت الفسخ يعني لما اتصل به الموت مسند
الحج الى اصل المرض والنصف وجد بعد فصار بصره يعرف بحجته عليه ولما لم يعلم قبل اتصال الموت
انه يتصل ام لا لم يكن اسات الحج بالسك اذا الاصل هو الاطلاق فيقول كل واقع منه تحت الفسخ كالميتة
والبيع بالمحاباة فيصح في الحال ثم عند محرم احكامه بالاصل بالموت تنقض وما لا تحتل الفسخ والتنقض
جعل كالمستحق بالموت كالا عاق اذا وقع على غريم ان اعنى عبدا من ماله المستحق بالدين او
وارث ان اعنى عبدا فثبتته نريد على الثلث فحكم هذا المعنى حكم الميراث بالموت حتى كان عبدا في ساير
الاحكام واما اذا لم يتبع الاعتاق على غريم او وارث بان كان في المال وقا بالدين او هو عرج من الثلث
مسند العنق في الحال لعدم بطلان احد به خلاف اعتاق الراهن حيث سجد لان حق الميراث في ملك اليد
دون الرقبة وحق العرم او الوارث في الرقبة وصحة الاعتاق محتمل حتى على ملك الرقبة دون اليد بدليل صح
اعتاق الاق وكان القياس ان لا يملك المريض الا يضا اوجده سبب الحج وتعلق حق الورثة الا ان شروع
جوز له معتبرا بقدر الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامل مقصرة عليه يحتاج عند حلول المنيته الى ثلاث ما فوط
فمنه نظرا الشارع له بابقا ملكه ما لم تحت تصرفه لئلا يترك بعض ما تصرفه قال عمن ان الله تصدق عليكم سلب مواثكم
في اضراركم وزيادة على مواثكم فتصغره حيث شئتم قوله واحض والنفس فكذا احض دم سفوف دم المراء
المصغر المسلمة عن الداء والصغر احتره بقوله رحم المرأة عن الرعان وغيره وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق
وليتولد السمة عن الداء عن النفس فان النفس في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث وبالصغر عن دم
نراه بنت تسع سنين فانه ليس بحض في الشروع والنفس لدم الخارج عن قبل المرأة عقيب الولادة وما لا بعد ان
اهله لا اهليه الوجوب ولا اهليه الاداء لانها لا يخلل بالذمة وما بالعقل وما يقدره البدن فكان سببا لا يستقل
بها الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن يطهارة عنها شرط للصلوة وفي ثبوت الشرط فوط ثبوت الاداء فلا يمكن القول
بوجوب الاداء ضرورة والصلوة شرعت بصغر اليسر بدليل سقوط القيام اذا كان فخرج وكذا القعود ولو اهدر دما
واوجبت القضا عليها لوقفت في الحج فلهذا لا يجب عليها قضا الصلوة وقد جعلت الطهارة عنها شرط ط
لحق اذا الصوم بضا علات القياس فلم يتعد الى القضا اذا الصوم سادى ما حدث واجتابة يجوز ان يتادى بهما
لولا النص وهو لم يعلم تدع احكام الصوم والصلوة ايام افرائها وصحة اذا الصلوة قضا فانها لا تتادى
ما لا احداث والاحتباس مع انه لا يخرج في بضا الصوم علات الصلوة لان بضا الصوم عشرة ايام في احد عشر
شهرا يسير وقضا حين صلوة في عشرين يوما احتساجا من اداء الصلوات الوقت لا نقول حكم ما وجد في
فكما لا يسقط الجفص الصوم بوجه فكذا النفس وان استوعب الشهر لان وقوعه في وقت الصوم من التوادق ولا ينافي
الحكم عليه كما لا ينافي اذا استوعب الشهر علات الصلوة فان وقوعها في وقت الصلوة والاداء ولا يلزم عليه
اجتنون فانه سقط القضا وان كان وقوعه في وقت الصوم من التوادق ولا ينافي اجتنون لعدم اهله اصلا وكان
القياس لا يسقط وان لم يستوعب

شأنه ان يكون
عسيرا ولا يقال
سقط القضا للصوم
النفس سببا لا يستقل
اذا استوعب الشهر كان صح

الا انما تركناه بالاشارة الى ان المستوعب فاما النفس فلا تخل بالاهلية ولا موجب سقوط العض
فولم يترك الموت الموت ضد الحياة لانه امر وجودي عند اهل السنه ولما كانا نعلمه من اسباب القدرة
كان الموت موجبا للحياة والمفارقة له لا يجوز ان يكون له وجود في نفسه وانه ينافي اي الموت
ينافي احكام الدنيا ما كان عليه كحقوق الصلوة والصوم حتى يقطعه بما هو فيه في الموت غرضه ومما لا يوافق
وهذا قلنا ان الزكاة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اذا واهب الزكاة خلافا لما في بعض النسخ من ان الزكاة
هو المقصود عند ما في حقوق الله وعند المال هو المقصود لا الفعل حتى لو طهر الفقيه مال الزكاة كان له ان يأخذ
مقدارا من الزكاة عنده كما يجوز في دين العباد وعندنا ليس له ولا يراه الاخذ ولا تسقط الزكاة به وكذا حكم سائر العباد
لنوات الازداد عن اختياره ما يثبت عليه الماتم لا غير لان الماتم من احكام الاخوة وهو ملحق بالاجابة في تلك الاحكام
وما شرع عليه اي من الاحكام لم يجز غيره فان كان حقا متعلقا بالعين كما في المهرج والمصوب والمبيع
والوديعة يبقى بقاء العين لان فعل العبد في العبد غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال الفعل
تبع لتعلق حواجزهم بالمال فيبقى حق العبد في العبد بعد موت من كانت العينة به وهذا لو طهره كان له ان يأخذ
وان كان دين لم يبق بغير الذمة حتى تضمن اليه مال اي الى الذمة على تملك المذكور او ما يملكه الذم وهو ذم الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرحى زواله غالبا والموت لا يرحى زواله عادة فلما لم يرحى
ذم العبد الدين بدون انضمام ماله الرقبة او اكتسب لا يحمله ذمة الميت الطريق الاول وهذا قال ابو حنيفة
اي وان الذم لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة ان الكفاية بالدين عن الميت المفلس لا يصح اذ الم سبق كقولنا ان
الذمة لما جرت لا يحتمل الدين بنفسها صا والدين كمال قط في احكام الدنيا لنوات محله والدليل عليه لوجوده يعرف
بالمطالبة ولهذا فسبانه وصف شرعي بطلنا اثره في توج المطالبة وقد استطعت المطالبة منها لا تمنع مطالبة الميت
بالدين وعدم مطالبة جواز غيره اذ الم سبق له مال على يوم الوارث او الوصي بالاداء ولا كفاية لمطالب به والكفاية شرعت
لا تمام المطالبة ما على الاصله والمطالبة هنا تليها التزامها بخلاف العبد المحرور بقا الدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح
واذ لم يكن العبد مطالبا به لان ذمة كماله تحبوه وعقله والمطالبة ثابتة اذ يقتضون ان يصدقه مولا او لعقبة بطلب
في الحال ولما قصورت المطالبة في الحال يصح التزامها بالكفاية ولا يقال ينبغي للاجيب ضم الرقبة اليه لاحتمال الدين
لكال ذمة لانا نقول ضم الرقبة في حق المولى لكن استبنا الدين من الماله التي في حق المولى اذ اظهر الدين في حق المولى
لان الذمة غير كماله ثم اذ اخذت الكفاية لكونها لا تصلح غير مطالبة في الحال وان كان الاصل غير مطالبة في الحال لان ما جرت
المطالبة عن الاصل لصحة عدم ذلك في حق الكفاية كافي الكفاية عن المفلس بوجده في الحال وقال ابو يوسف
ومحمد والشافعي يصح الكفاية عن الميت وان لم تخل ما لا ولا كفاية لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يمنع
منه يا ولوي لما حل لصاحبه الاخذ من المتبرع فلما كان من الاستثناء باقنا علم ان المطالبة ثابتة ولهذا مطالبة في
الآخرة بالاجماع لان العجز عن المطالبة فلا سالميت وعدم قدرته على الاداء اذ العجز عنها لا يمنع صح الكفاية لك الكفاية
عن حق مفلس وكذا لو كان الدين موجبا بغير ذلك ما دوى انه علم اني حنا زه وجل من الاضاد فقال لصاحبه هل علي
صاحبكم دين فقال له ما ان ادنيا ران فامنع عنها الصلوة عليه فقال علي او بوقادة بما على ما رسول الله صلى الله عليه وسلم

فلو لم يصح

فلو لم يصح الكفاية لما صلى لان المانع كان هو الدين ولعلم به الكفاية لم تنفع حكمة فيبقى ما نفا وانما هو انما ان
ان هذا الدين مطالب في احكام الدنيا لان عدم المطالبة طعن في الفعل وهو خراب الذي يكون الدين غير مطالب للميت وهو
سقوط لعدم الحل لا العجز المعنى فضا خلافا للكفاية عن المفلس اي فان الذمة كماله محله الدين وسقى معنى المطالبة
اذ لا سيجد مطالبه مطالبه المفلس خصوصا عند حيته لان الا فلا سلا يحض عنده فصح الكفاية وخلاف
الدين الموجب لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل الماحيل فصح التزامها بالكفاية واستدراكهم ما حدث عنهم اذ ليس
في الحديث لم يبق هناك قال ويحتمل انه قد كان ودفعه الرسول وليس فيه لزومه الكفاية لغيره مستدلة على وج
سقى عليه احكام الكفاية من المطالبة والملازمة واجمع المحرر على انضال الاحتمال انفراد واحتمل العدة ومن ارب الوجوه
لان الكفاية لا يصح للغايه عند الماتم ولا يصح للمجهول للاختلاف وكان عليه ما يصل ما لم يبين له وجه القضاء بعدة
يستبين له الوجه بناء على ظاهر احواله الوفا لرسول الله صلى الله عليه وسلم كان تبيين بالمال لان الظاهر هو ما كان القضاء قبل اهل ذلك
كذلك في الاسرار واما معنى التبرع ببناء على سبيل الدين بان يرضى حق الدين لان سقوطه عند الضرورة فيقدر بقدرها فيظهر
ما حق من علمه دون زواله وهذا هو الضمان عند اذ اختلف ما لا او كفاية واما من الدين ما كان يوم بطريق الصلوة لتفقد
الحاجم والزكاة وصدقه النظر ونحوها بطلت بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع
وجوب الصلوة فالموت ادلى الا ان يوصى من ذلك لان الشرع جواز تصرف في الملك نظر المولى وان كان
حقا لا يركن المشروع شرع ما جاز سقى لما كان مشروعا والحاجة ما ينقض به حاجة لان مائة اشع البشرا ما عت
لهم لما جرت لان العبودية لا يثبت بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي ثبت فيهم بكونهم محلو قين محدين
خلق الله بهم واحدا والعبودية يستلزم الحاجة لانهما يفتقران فشرعت لهم من المرافق ما يفيدهم جوارهم
والموت لا ينافي الحاجة لانها تفتقر عن العجز ولا على فوق الموت يبق للميت ما كان مشروعا والحاجة ما ينقض به حاجته
وهذا قدم بجملة على فضا دينة لان حاجته الى التجهيز اقوى من فضا الدين الا يرضى ان يلبس في حال الحياة مندم على دينة
لماسر الحاجة اليه فكذلك المات وانما يقدم التجهيز على الدين اذ المات من حق العزم متعلقا بالعين اما لو كان متعلقا
كافي المستاجر والمهرين والمشتري قبل القبض والعبد الماحل ونحوها فصاحب الحق احرى بالعجز من غيرها الى التجهيز
لعلن حقه بالعجز متعلقا موكدانه ديون وانما قدم فضا الدين على الوصية لان الحاجة اليه اشد واجب الوصية
تبع فكان استقاط الواجب من التبرع ايهم ولان الدين جازيل بينه وبين ربه وانما قدم وصاياه على المراث اذا
لم يجاوز الملك لان الشرع نظر الوارث في حق الوارث عن الملك الحاجة الى تدارك ما قص ومند الحاجة اقوى من
الحاجة الى خلافة الوارث فقدم عليه وقد نص الله عليه بقوله من بعد وصية يوصي بها ثم وصية الوارث اي ثبت
الوارث بطريق خلافة عنه نظر الى ان ماله اتصل بالوارث من قبله وبخلفه كان انظر فيصرف الى من ينص اليه
اي قرابة او سببا اي بالزوجة او بغيرها لا سبب ولا سبب في بيته المال ليقض به حاج المصلي قوله ولهذا
بقيت الكتابة اي وليقا ما ينقض به الحاجة بقيت الكتابة بموت المولى للاختلاف لان صح الكتابة باعتبارها كفاية لصير
نعتقا ومحصلا للولا والبدل مع ذلك مما يلزم نوات ملك الرقبة وحاجة الى الامرين بعد موته بانه لا يحتاج حصول
الاشياء ليحصل له الولاء وتخلص من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكتابة بعد موته وبعد موت المكاتب عن وفاء
اي بنية الكتابة بعد موت المكاتب وفاء

ما كان

الا ان

بعد

كانت في السنة وكان النظر
في قوله على الوصية وصاياه
من المات من ذلك ما لا يعود
الدين
افاض

لحاجة الى حصول الحرية حتى يكون ما من غير ميراثا لورثته ويعتق بغير اولاد لا يجوز المولودون والمشترون فقال
 كتابه معقودا من اجزاء حسنة ومردية على دابة حرة وقال زيد بن ثابت بنسخ الكتاب وبه اخذ الثاني
 لانها لو بقيت انما يفتى للعتق اذ المعقود من العتق بانه يحصل الحرية والميت ليس محل للعتق ابتداء ولا يجوز الاستد
 العتق الى حال حيوة لانه المعقود بالشرط لا يسبق الشرط في الاستناد اثبات قبل وجود الشرط ومما اذا بدل الكتاب
 بخلاف ما اذا مات المولى لان محل العقد قائم باثر العتق والمولى انما يصير معتقا عند ادائه البدل في الكلام السابق
 وذلك قد صح ولزم في حال حيوة قوة لا يبطل الكتابة ولكن نقول المكتابة عقد معاوضة وملكه على سبيل الاستحسان
 والذم فان المكتاتب حكمهم ما بين من حيث الاكساب وما سببه من حيث اليد والنظر على سبيل الذم وهذا الحكم المالك
 ثبت للمكاتب الحاجة الى احراز نفسه وصيرورة محقا وحاجة المكاتب اقول انما كان الحرية راس المال الحي في احكام الدنيا
 اذ الرقوة في حق الموالاة والموت في هذا العقد الى حط بعض البدل عند ما يدعى الثاني بحط راس البدل
 لكثرة اقرب الى حصول العتق وكذا في الاخرة فانه تاذي في قبض تاذي ولدته بتعبد الناس بابه بالرق قال النبي صلى الله عليه وسلم
 الميت قبر ما يورثه في اصله فلا يجوز ما لكبة المولى بعد موته الحاجة فلان سقى ما لكبة المكاتب الحاجة الى وصول الحرية كان اذن
 لانه الحاجة الى تحصيل الحرية توفى حابة تمولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء ما لكبة المكاتب لزم القول ببقاء مملوكه اذ المكاتب
 عبد ما بين عليه ذمه ولا يمكن القول به لان ايضا المالك لكتبة المعنى الكرامة ولا كرامة في بقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل
 واذا لم سقى المملوكية لا تصور ان يصير معتقا بعد موته فينسخ الكتابة لانا نقول بقاء المملوكية الى وقت مقصود
 نفسه لانا احضنا الى ابقاء المالك لكتبة لما معنا ولا يمكن ذلك الا بالخط بقاء المملوكية الى وقت الاداء بغير المملوكية
 شرطا للعتق المالك لكتبة وان كانت غير مقصودة فبقيناها تبعا قولنا قلنا نعتل المرأة زوجها عطف على تولى
 بنيت اي ولما ما تنقضي به الحاج بقاء الكتابة وقلنا ان المرأة تفضل زوجها في العدة لان النكاح في حكم العايم للحاج
 ما لم تنقض العدة بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغلبها زوجها خلافا لثاني لانها مملوكه وقد بطلت اهله المملوكه
 الموت لانها سبقت في الاداء لخصها لخصها حاج المالك بخلاف العباس الى زمان الموت لانه لا يقدر على قضاء حاج
 من المملوك بعد الموت فلا يفتى بعد موتها الا برضا لعدة عليه بعدها ولو يفتى من المملك لوجب مراعاة ما بالعدة
 لان الملك المملوك لا يزدل مجرد المنزل كما لو طلقها او مات عنها وبذلك النكاح لم شرع غير مملوكه بخلاف ذلك الميمز الا يرى انه
 مملوك بالسهادة والمهر وحرمة المصاهرة ولا نكاح هذا الى الفصل وهو من باب الخلاف فابقا المملوكية لهذه الحجة بوجه
 الى اعتبارها لاثبات ضد وجهه وهو فاسد بخلاف المالك لكتبة فانها شرعت للحاج فحكم ببقائها بعد الموت للحاج واجتبه الثاني
 بقوله عم لعائشه لو مت غسلك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل على فاطمة بعد موتها ولان الملك جعل كالقيام
 في حق الزوج الحاجة الى الغسل فجعل كذلك حقها ايضا لان ملكه الحلق مشترك بينهما وجواب ما قلنا واما معنى قوله عيم
 غسلك فثباسباب غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلك فاطمة ولونت ان عليها غسلا فذلك لادعائه الخصوصية به
 حيث قال لا يزوج سعة من غيرك على ذلك اما عمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاطمة زوجك في الدنيا والاخرة قوله
 وما لا يصلح للحاجة الى الحاج الميت كالنكاح فانه شرع لدرك الثار وشفق الصدر ولا يبقا الحيوة على الاول لما يذهب
 القتال والمستلم ببقا اهله لهنك الاشياء ولا حاجة له اليها وثبت النكاح عند انقضاء حيوة وعند انقضاء حيوة لا يثبت

المكاتب

حكم

الاما يصلح

الا اما يصلح لقضا حواجر كالتعبد والكفن وقضا الدين وسفد الوصية والقصاص لا يصلح له ذلك
 اصلا وقد وثقت اجنابه على اوليائه من وجه لا سقاعهم بحوته فا وجبت القصاص لمورثه ابتداء بعين لا يثبت
 للميت او لا ثم ينتقل اليهم بحث بحري فيه سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل ثبت لهم ابتداء الحصول للعتق
 لهم دون الميت ولكن السبب انفق للميت لان المتلف حيوة وكان ينتفع بحيوة الكرم من اوليائه فكانت
 اجنابه واقف على حجة فسقى لزجب القصاص لمن هذا الوجه لكنه لما خرج عند موت الحكم عن اهله الوصية
 له وجب ابتداء للمولى العام مقامه على سبيل الاخلاق عند يديه قوله ومن قتل ظلوما فقد جعلنا لوليها سلطانا
 بين لنا ابتداء بنون القصاص للمولى ولهذا صح عفو الوارث قبل موته المخرج وصح عفو المخرج ايضا احتسابا
 لان الحق باعتبار نفس الواجب لموارث فيصح عفوهم وباعتبار السبب للموت فيصح عفو المخرج ايضا
 لان العفو مندوب اليه بحجة تعجبه بقدر الامكان وقال ابو حنيفة انه ان القصاص غير موروث اي
 لا يثبت على جرم جرم فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك الثار وذلك يرجع
 الى الورثة لا الى الميت فكان القصاص عنهم من لا ابتداء لان يكون موروثا فان قلت اذ كان العتق
 منه درك الثار وحسب الاولياء سقى ان لا يجوز استنفا القصاص الا عصور الكل ومطالبتهم وليكن ذلك
 فانه لو عفى احد منهم او استوفاه بطل اصلا ولا ينضم العاني او المستوفى للاخرين فان قلت القصاص
 واحد لانه جزا قتل واحد وانه لا يخلو الجرم اذ لا يمكن ازالة الحيوة عن بعض المخرج وفي البعض وقد تعدد راي
 البعض ابتداء بالاجماع ولم يبطل بالاجماع فنثبت في حق كل واحد كولاية الانكاح لآخره فاذا ياد واحد منهم
 واستوفى او عفى لا ينضم شيئا للاخرين لانه تصرف في خالص حقه ولهذا قال ابو حنيفة ولا يباية الاستيفاء
 قبل كبر الصغر لانه تصرف في خالص حقه في حق الصغير وانما لا يملك الكبير اذ كان فيهم كبر غاي لا احتمال العفو
 عن الغائب ورحمان جهه وجود العفو لانه مندوب وسبب العفو مقدم ولا عيم يتوهم العفو بعد البلوغ
 لان فيه ابطال حق ثابت لكبيره لاحتمال قوله واذا انقلب ما لا اي اذا انقلب القصاص ما لا يصلح او
 بعفو البعض او شبهة صار موروثا حتى تنقضي منه ديونه وينفذ وصاياه لان موجب القتل في الاصل القصاص
 لانه المثل من كل وجه وانما عيب الدية خلنا عن القصاص فاذا اجاب الخلاف جعل كانه هو الواجب الاصل
 لان الخلاف بحج السبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انفق للميت فيستند الخلاف اليه
 وصار كانه هو الواجب بهذا العقل كالدية في الخطا وكان الاصل في القصاص لزجب الميت ايضا
 لانه واجب للمقابلة تقويت ذمه وحيوته اما انا اثبتناه للورثة ابتداء لما نكح ومما انه لا يصلح للحاج
 الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلاف عدم مطالبة ما نكح لجعل موروثا فنقد الخلاف الاصل باختلاف حالها
 ومما ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة واختلف في ذلك بفتح الشبهة والخلاف
 قد تدارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيتم معارف الوضوء في اشتراط اليه لاحلاف حالها ومما ان الما
 يظهر نفسه والترابة لموت كذا قلنا قوله وحج القصاص للزوجين اي لاجل لزج القصاص بحج ابتداء للورثة والزوجين
 يصلح سببا لدرك الثار لثبوت الاتحاد بين الزوجين قلنا وجب القصاص للزوجين كل في الدية فانها ثبت نصيب الدية

انتفاع

لان الزوجه يصلح سببا للخلاف وقال ابن ابي ليلى ليس لها حق في النقص لان سبب حقاقتها العقد
لا يحق بالتعذر لان المقصود منه التثني والاشقام ويختص به الاقارب الذين ينص بعضهم بعضا ولهذا لم
يثبت للوصي له حق في النقص حواجه ما قلنا لان التثني بواسطه المحبة والمحبة الثانية بالزوجية مثل المحبة الثانية
بل ثبوتهما يصلح سببا لذلك الثار وقال مالك في الزوج والزوجة شيئا من الدية لان وجرهما بعد الموت
وكجا به انها مال الميت حتى تقضى منه ديونه فترث منها جميع ورثته كسابر امواله قوله في الزوجية سقطت بالموت
مسلم ولكن سبب الخلاف زوجية قائمة الى وقت الموت فتدبر به لا زوجية قائمة في الحال كافي في الاموال قد امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكفاي ان تورث امرأه اشقيم الضياني من عقل زوجها وممنه من عرق
وعنه الصبي قوله صلى الله عليه وسلم في الاحكام الاخره احكام الاخره اربع انواع ما يجب له على العبد من الحقوق المالية
والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما تلقاه من ثواب بواسطه الطاعات وما تلقاه بواسطه المعاصي
والتنصيصات العبادات فلا يوجب احكام حكم الاحكام لان القبر يثبت حكم الاخره كالزوج للميت والميت للظن من حيث
وضع فيه للزوج والحياة بعد الفناء فكان له حكم الاحكام الاخره كان للحيين حكم الاحكام الدني
والقبر روضة دار النعيم وحفرة نار العذاب فكان له حكم الاحكام الاخره وذلك كله بعد ما يغني عليه في منزله القبر والابتلاء
بسؤال المنكر والنكير الا ابتداء ونزول الله ان نصيبه لنا بكمه ونصير روضه وان بعدنا من قننه القبر وعذابه
انه ذو الفضل والايمان قوله صلى الله عليه وسلم في العوارض ما دس اي العوارض ما دس وما مكشبه وموما
كان لا خيرا للعبد فيه مفضل ومما نزل احكامها وموصوفه في العلم عند احتمالها ونصوره واحترزها عن
الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهد تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم الجليل
يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالسعي على خلاف ما يوجب ويذكر ويراد به السعة ومما نزل احكامها
بالعلم لا يصلح عذرا في حكم الاخره كجهد الكافر فانه مكابرة وجود بعد وضوح الدليل قال تعالى وحدها بها
واستيفتها الاية فان الاية الدالة على وحدانية الله لا تقدر ولا تخفى على ذي لب كقيل في كبريته له آية تدل على انه
واحد وكذا الدليل على صحة رساله الرسل عليهم السلام من المعجزات ومع ظاهرها محسوسة في زمانهم فكان انكارها مستلزما
انكارها محسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قبيل فيد بتقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانته
الكافر في اعتقاده حكما على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة انها يصلح عذرا
للتعذر للتعرض واذن الدليل السراج في الاحكام التي احملت التعصبة مثل حرم الخمر والخمر ونكاح الحارم
حتى لم يعتاده يصلح عذرا للدليل الموجب للحرم فاما في حكم لا يحمل التبدل فلا حتى لا يعطى للكفر حكم الصحيح
حال وكذلك قالوا الا انها فرق بين الخمر وبين نكاح الحارم وقالوا ان تقوم الخمر والخمر وباحتمال حكمين
ثابتين فاذا اقصا الدليل بالدانته بقي على الامر الاول فاما نكاح الحارم فلم يكن ثابتا فلم يجز استيفاء
لفرض الدليل ويحمل انه انما يقدر به لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا بيقول الدية فان جهل عذرا
القتل في الدنيا وان لم يدفع عذاب الاخره قوله صلى الله عليه وسلم وجهل صاحب الهوى صفاته احكام الاخره مثل
جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها ان عالم بلا علم قاد وبلا قدرة وكذا في سائر الصفات ومن جهل جهل المشبه
فانهم قالوا

حقيقة يتوهم

كلامهم

الذي

كان

فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله وادوا لها عند تعالي مشبه من خلقه في صفاته ومما النوع دون جهل الكافر
لكنه لا يصلح عذرا في الاخره ايضا لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمحا وعقلا اما المصحح قوله تعالى
ولا يعطون شيئا من علمه ان الله سبحانه بصيرا في غيبه من الايات الدالة على صفاته واما العقل فهو من الاجداد
كادلت على وجود الصانع دللت على كونه حيا عالما قادرا وان يكون له علم ودرج وحسوة اذ يحيل لغير علم بعالم لا
علم له وحسوة وحى لا حسوة له وقادر وما قدر له وقد عرفت ان ما هو محل الاحداث فهو حادث فلا يجوز ان يكون
صفاته بحد ذاته لا سلازمة حدوث الذات وموضع هذا الجواب اصول الكلام فاكثرتنا بذلك لقد احتجنا على
الاطنا ب وكذا جملهم باحكام الاخره مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميلان والشفاعة
لاهل الكبار وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبار من النار وحمل انكار الجهمية
خلود الجنة والنار واهل اليها جهل باطل لان الدلائل الناطقة من الكتاب والسنة كسنة واضحه لا تخفى على
من تأمل فيها عن انصاف فاجعل بها لا يمكن عذرا في الاخره كجهل الكافر قوله صلى الله عليه وسلم وجهل الباغي اي
وكذلك جهل الباغي ومخرج عن طاعة الامام الحق طائفا انه على الحق والامام على الباطل متسككا
في ذلك يتاويل فاسد وان لم يكن له تاويل حكمه حكم اللصوص لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح
فان الدليل على كون الامام العدل على الحق مثل خلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لا يحج على وجه
بعد جاحدها مكابرا معاندا واصلة النفس المعروفة التي وقعت بين علي وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما وهي مشهورة
وكن الباغى وصاحب الهوى لما كانا من المسلمين لانه ما يبلغ لم يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يقبل
او غلب في هواه حتى كفر ولكن شئت الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والجسمة لزمنا مناظرة والزام
قبول الحق بالدليل فلم نعمل بناويله الفاسد حتى اذا استحل الباغي الاموال والدماء يتاويل ان ما شرف
الدين كلف ما حكم باجتهام في حق يتاويله كالحكمنا باباح التحريم في الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام
حقا فامكن مناظرته والزام الحج عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منتطوع موجب العمل بديانته
الحق فذلك قلنا اذا التفت الباغي الى مال العادل او نفسه ولا منعه من ضمير كماله غلبه لبقا ولاية الالزام فاذا
صار للباغي منعه قلنا سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحفته موجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوصد ان
في نفسه ما مال بعد التوبة كما لا يوصد به اهل الحرب بعد الاسلام ومما اختلف الامم فان الباغي باثم وان كان في نفسه
لان المنع لا يظفر في الشارع فاما ما كان العباد يعاملون في الاخرة وماذا اذا اهلك المال في يده وجب رده
على صاحبه لانه لم يملك ما اخذ كما لا يملك مال اهل البغي ودرى عن محمد بن ابي اهل البغي اذا ابوا ان
يضمنوا ما الفوا من النفس والاموال ولا الزمهم ذلك احكامهم لان ولاية الالزام كانت منتطوع للمنع فلا
يجب رده على اهل الضمان ولكن يفتيه في ضمانهم ومن ريم ولا يفتي اهل العدل بحمله لانه وحيت عليهم بخاربتهم
ممتثلون لامر الله ذلك قال الله تعالى في سفي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والميسر في سفي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
على جرحهم ولم يضمن من اموالهم ودمائهم ولم يحج عن المراث بعقلهم لان الاسلام جامع والعقل يحوج وجب
حس اموالهم زجرا لهم فمما وصار هذا الفصل في المغيرة الحكم اجتماع التاويل والمنع حتى لو جرد اصدما عن الاخر
لا تنفع احكام في ضمان

العقل

اي و لم يجرى الامم محمد الذي سلم في دار الحرب كونه دليل العلم خفي في حقها اذا اعفت الامة المشركون بنت اختيار ان تاتي
انما منع وجهها وان كانت فارقت لقوله عليه السلام ملكيت نفسك فاخترت في فان لم يعلم بالاغصاف او علمت لكن لم يعلم بغير اختيار
لها سترعا كان يجرى منها عذرا حتى كان لها عذر العلم بعد ذلك لان دليل العلم بغير اختيارها خفي في حقها اما في الاعاق نظام
لان المولى سببته فلا يمكنها الوقوف على قبل الاختيار واما في اختيار فلا يمكنها مشغولة بغير المولى فلا تنفع لمعرفة احكام الشرع
فلا تقوم استنباطها الدليل في دار الاسلام مع العلم ولا يمكنها دفع عن نفسها زيادة الملك عليها واجعلها يصح
عذرا للدين خلافا للصغير الصغير اذا زوجها غير الاب لكونه لا وليا يصح النكاح وندت لها اخبار بعد البلوغ لقصد
الشفقة بالنسبة الى الاب فان لم يعلم بالاختيار وقيل بل هو كافي في عذر الحفا الدليل في المولى سببته بالاختيار
وان علم بالاختيار ولم يعلم بالاختيار لم يضر حتى كفا ذلك منها رضاء بالنكاح فلم يضر لها اختيار لان دليل العلم بالاختيار
في حقها مشهور استنباطها الاحكام وعدم المنافع من التعليم وجهها البكر اي على وجهها البكر بالاختيار المولى محمد الم
في دار الحرب حتى يعلم لوم يعلم السكر البالغ بالاختيار المولى لا يكون سكونها رضاء قبل العلم لحفا دليل العلم في حقها
اذ المولى سببته بالاختيار وقد اقام النكاح عليها مع شرط العدد او العدالة عند لو جنبه ولا شرط عند
وجهها البكر والمادون في دار الحرب الى وجهها البكر والمادون وجهها الم علم بالاختيار المولى لا يكون سكونها رضاء قبل العلم لحفا دليل العلم في حقها
الا ان حتى لو تصرفا قبل بلوغ اجبر اليها لم يضر بغيرها على الموكر والمولى لو وكل بيع شي يتسارع اليه
الفساد ولم يعلم الموكر بالوكال حتى قد ذلك الشيء لم يضر الموكر سببا ولو وكل شراشي عينه فاشترى الوكيل
لغته قبل العلم بالوكال يصح وبعد العلم لا يصح وكذا جعلها بالاعزل المحر حتى لو تصرفا قبل العلم بالوكال بالاختيار
سعد بغيرها على الموكر والمولى لان وجهها عذر الحفا الدليل في الموكر والمولى سببته بالاختيار المولى لا يكون سكونها رضاء قبل العلم لحفا دليل العلم في حقها
والاعزل المحر وهذا معنى قول الشيخ في الاطلاق وضد قوله والسكر اي من العوارض المكتسبة السكر
وموسرور غلب على العقل بما شرب من سبب اسباب يمنع الانسان عن العمل على وجهه فممنوع من ذلك ولهذا
يقى السكران اهلا للخطاب فكل هذا ما حصل من سبب الدواعي لا يكون للسكران ليس سكونه ولا ليس سكونه وورقيل يوحى
يزول العقل عند ما شرب بعض الاسباب الى غير ذلك من سبب الدواعي لا يكون للسكران ليس سكونه ولا ليس سكونه وورقيل يوحى
عليه سببه وهو نوعان سكر حاصل بطريق مباح كسكر حاصل من سبب الدواعي لا يكون للسكران ليس سكونه ولا ليس سكونه وورقيل يوحى
كالاعاق حتى منع وجهها رضاء من الاعاق والطلاق وعندها ذكر في فاسي حان وجامعة عن الجنبه وعندها
النور ان الرجل لكان عالما لما فعل النج ما شرب في العقل ثم اقدم على اكله انه يصح طلاقه وعاقبه وفي المبسوط
لا بأس بالتداوي بالنج فلو اراد ان يذهب عقله من سبب الدواعي لا يكون للسكران ليس سكونه ولا ليس سكونه وورقيل يوحى
الحاصل من سبب الدواعي لا يكون للسكران ليس سكونه ولا ليس سكونه وورقيل يوحى
الاغصاف حتى منع وجهها رضاء من الاعاق والطلاق وعندها ذكر في فاسي حان وجامعة عن الجنبه وعندها
والساني سكر حاصل بطريق مخطور كالسكر حاصل من سبب الدواعي لا يكون للسكران ليس سكونه ولا ليس سكونه وورقيل يوحى
بالاجماع لقوله لا يقربوا الصلوة وانهم سكارى فقد اخطأوا لا يجزى سكر في حال السكر او الصحو
فان كان في حال السكر فلم يكن منافيا للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك اذ لو كان منافيا لصار كانه قبل
اذا سكرتم

اذا سكرتم وخرجه من اهله اخطأ فلا تصلوا فصر كقولك للعاقلة اذا اجننت فلا تفعل كذا وفلان
طامع واذا انت انه لا ياتي في اخطأ بل من احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرها وسعد بغيرها
كلها مولا وفلان حتى يصح طلاقه وعقاقه وبيع وشراؤه واقراره ونزوجه الولد الصغير وارضه واستفاد
وعندها عندنا كالا صاحي كذا في استنباط المبسوط قوله الا الردة يعني اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم
يبن امراته استحقاقا وفي القاسر وهو قول لي يوسف تبيين امراته لانه مخاطب كالا صاحي وجه الاستحقاق
ان الردة تبين على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يدرك الصحو
وما كان من عقد البيع القلب لا يثبت خصوصا المذاهب فانها بخلاف عن فكر وروية عما دوا الاحكام من الامور
عنده واذا كان كذلك كان هذا على اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا في الضمير فكل كلمة لم ينطق
حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطا قوله والاقرار بالحدود اي لا يصح اقرار ما سببته مما شرب
الحدود احواله من مثل حد الزنا وشرب الخمر وسرقه الصغير والكبير لان الوجع عن الاقرار بهذه الحدود يصح
وقرأته دليل الوجع وهو السكر اذ السكر لا يثبت على شيء من قول لا يثبت العلم انفسوا على ان السكر لا يثبت
اختلاط الكلام وعدم الشان على القول فاقم السكر مقام الوجع فما سكر في الشبهات فيعمل السكر ما عمل الوجع
من الاقرار بالحدود لا يثبت فابو حنيفة وافقه في السكر الذي يحرم عنده الشرب اختلاط الكلام
لان اعتنا بالنهاية فما سكر في الشبهات فاما اخلوا واحرمه فموجبها بالاختصاص قال واكثر مشاغلنا على
قولها واحصر بقول الاقرار بالحدود عن ما شرب سبب الحد فانه لو زال في سكره حد ادمي او احمي او احمي او احمي
سببه داره الحد لانه حصل من سبب معتصبه فلا يصح سبب المعتصبة للمعتصبة وكذا الحكم في سببها
سائر الحدود وبقول احواله عن الاقرار بالحدود والقصاص فان السكر لا يمنع صحة لانه يصح الوجع لا يظلم
لانها من جنس العقاب فدل عليه ومدى السكر او الى غير ذلك من سبب الدواعي لا يكون للسكران ليس سكونه ولا ليس سكونه وورقيل يوحى
بغير هذا من سبب الدواعي لا يكون للسكران ليس سكونه ولا ليس سكونه وورقيل يوحى
فان الكلام موضوع عقلا لا فائدة معناه حقيقة كان وجازا والتصرف في موضوع لا فائدة حكمه فاذا اريد
بالكلام غير موضوع العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوع الشرعي وهو عدم
افادة الحكم اصلا فهو الهزل في تبيين ما ذكرنا الفرق بين الهزل والهزل لان الهزل زيادة افادة غلظ
الهزل وهذا معنى قول الشيخ الى منصور ان الهزل ما لا يراد به معنى ومعنى قول في الاسلام الهزل اللعب
ولهذا جاز الهزل في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه ولهذا قيل مقابلا الهزل اخفقه ومقابله الهزل
الجد وفي قول الشيخ وموضد لجد اشارة الى ذلك قوله وانه ياتي في اختيار الحكم والرضا به لما كان نفس الهزل
ما قلنا كان الهزل غير مناف لا لاختيار الرضا بهما شرب نفس التصرف لان الهزل في تكلم ما هزل به عن
اختيار صحيح ورضاء تام ولهذا يكفر بالهزل هازا لان الحكم بكلمة الكفر هازا لا استحقاق بالدين وهو كغيره
مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به ولكن الهزل ساني الاختيار في الحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط اختيار في البيع
فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم ومن مباشرة السبب لان قول رعت واشربت يوجد ان رضا العاقلة
واختيار

علانية وراكونه وقوع الطلاق والخصاف مرادها وكذا في العفو عن النكاح من صورته الممنوعة من اهل
مع امراته او غيره ان يعلن الطلاق او العتاق في داره ويكنى ذلك هازلا وهكذا في النذر وذلك كله صحيح
والهزل باطل الحديث وهو قوله من جرد جرد من جرد النكاح والطلاق والمبين وذكره بعض الروايات
العتاق مقام المين في المنصوص عليه الحكم بآية النحر في الثاني بدلالة النحر لا القياس اما البقرة فلمكن بالمعنى
لنحره عن النذر بغيره وكفاية كفاية عمن والعفو عن النكاح من جرد جرد النكاح والطلاق والمبين وذكره بعض الروايات
افضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط بكل النكاح اذا اطلق بعض بطله بغير بطله كالموت وبشره النذر
ايضا من حيث انه يتبع ابتداء ومنه نظر المين المنصوص فيه المشابهة لاشابهه ولا ان الهزل ينافي للسبب في قوله من جرد
وحكم منه الاسباب لا احتمال الرد بالاقار والناهي بشرط الحجاب ولكن من الاسباب اذا وجدت وجدت احكامها لا الخال
وكذا التعليل في سائر الشروط ونحو السبب مع حكمه الى جرد جرد الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف الى عفا عنه في الحال
وقد تراخى حكمه لان المراد من الاسباب العلل الطلاق المضاف بسبب منفي الى الوقوع وليس يعلم في الحال كذا قبل وهذا
الاجاب لا يستند حكمه الى وقت الاجاب ولو كان علمه لا سبب في البيع بشرط الحجاب فثبت لزوم الاسباب
لاستقلالها بحكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر فيها الشرط فان الهزل لا يمنع انعقاد السبب اذا انعقد وجهه
لاحال لما معنا انه لا يفسد من حكمه وانما الذي في المال فيه يتعاكس لنكاح فان هزل لا يفسد بان يقول كالمراه الى اريد
ان ايز وجكر الف تزوجا باطلا وهزل لا وافقته المراه او ولها على ذلك حضه الشهود من المقاتل ثم تزوجها كان
النكاح لازما والهزل باطلا وان هزل لا يفسد بان يوضع في السر على المهر الف واظهر في العلانية الفين
فان انعقاد على الاعراض فالمهر الفان وان انعقاد على البناء فالمهر الف بالاساق لان المال المحب الهزل كالمهر
البيع عند لحي جنه في هذا الوجه حيث يجب تمام الا لغيره لان ذكر احد الا لغيره على وجه الهزل عنده شرط فاسد بشرط
الثاني لا يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لاني اصل العقد ولا في اصل الطلاق كذا في المبسوط وان انعقاد على انهم حضرتا
فيما حلفا فالنكاح جازي فان في رواية محمد عن علي بن حنبل خلاف البيع فان النكاح عند الفان لان المهر بايع حتى صحيح النكاح بدونه
ومع جهالة فلا يجعل مقصودا بالعهدة اما المين في مقصود وهذا لا يفسد البيع بمعنى العمن كعنها لا عدم ذكره وغيرها
واذا كان مقصودا بالعهدة صار كالمبيع والعلم الهزل بعلمه شرط فاسد فلهذا يجب الا لغيره فانما المهر فبايع فالوجه الا لغيره
اصل المقصود وليس كذلك موجب العلم الهزل ولا يجب الا لغيره وقيل بالغير اي رواية اي يوسف عن ابي حنيفة المهر
الفان في مذهب الجمهور في البيع لان التسمية الصفة مثل ابتداء البيع اي الاست لا قصد انضاج البيع وكذا الجمال
الفاحش من حيث التسمية كما منع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد كما في البيع وفي اصل البيع اذا هزل او ايقفا
على انه لم يفسد ما سوا ذلك من احواله الموضوعة الا حجاب اول مرار العلم بالمواضع بوجها للصحة وكذا هذا وهذا
اصح لان فيه اهدا راجب الهزل باعتبار الجهد الذي هو اصل الكلام قوله وان كان ذلك في الحسني لكرار
الهزل في الحسني ان مواضعها على الذنا على المهر في الحسني فاهم فان انعقاد على الاعراض فالمهر سميها
وان انعقاد على النكاح من المهر لا اجاع خلاف البيع لان البيع لا يفسد الا بتسمية النكاح في البيع ولا تسمية المهر
والعلم بالمواضع يجعل النكاح لا تسمية لان ما يكره ليس بمهر وما هو ليس بمهر في النكاح صحيح بدونه صحيح من المثل
ولو اعتبرها هكذا

ولو اعتبرها هكذا في البيع بفساد البيع وان انعقاد على انه لم يفسد شيئا وان انعقادا حلفا فقل رواية محمد عن محمد بن المثل
بلا خلاف لان المهر بايع صح العلم الهزل لا يصح المقصود اما العتاق اذا حلف لا انعقاد النكاح الى عتاقه واذا وجب
العلم الهزل بطل التسمية في النكاح لا تسمية المهر على وعلى رواية اي يوسف عن محمد بن المثل في البيع لان التسمية حكم البيع
مثل انما البيع الى اخر ما بناه وعند ما يجب من المثل اما ان كان المال مقصودا فاعتد كالمثل والعن على مال والصالح عن دم العتاق
وانما كان المال سدا القسم مقصودا لا مال لا يفسد بدون الذكر فلما شرط المال في علم ان المثل مقصود فان هزل
باصد ما يظن امراته على مال او خالها بطريق الهزل او عتاقه على مال او صالح عن دم العتاق هازلا وتواضعا
فقد كلف على الهزل ثم انعقاد على البناء والطلاق والعتاق واقع والمال لازم لان الهزل لا يؤثر فيها اصلا عندها لانه
بمنه شرط الحجاب لا خلاف كالمهر والمثل لا يفسد بشرط الحجاب عند ما لانه نصف عمن من جانب الزوج كانه قال لانا
قلت المسمى في نكاح الهزل لا يفسد الا بملك الرجوع قبل العتاق قبولها بشرط المين فلا يعمل المين الحجاب وكسائر الشروط واذا لم
يحمل الحجاب ولا يعمل الهزل في اعتد في الحال بالبناء والاعراض ولا خلاف في السكوت وعند ما في عند لحي جنه لا يقع الطلاق
لانه من له خيار الشرط والمقصود من جنه في النكاح في الحال في جانب المراه ان الطلاق لا يقع ولا على المال حتى نشأ المراه في
الطلاق وعلم المال اذا نشأ وانما يصح جنه في الشرط في الخلع عند من جانبها لان جانبها شبه البيع لانه على بعض الاراء في
البدلية لو كانت من جانبها فثبت قبول البيع صحيح وجوبها ولو قامت عن غيرها قبل قبول الزوج صحيح وجوبها ولو قامت
عن غيرها قبل قبول الزوج بطل كذا في البيع وانما جعل ذلك بشرط في حق الزوج فاما في حقها فهو على كمال حال جعل شرطها
بعد الوصف فاذا بطل حكم الحجاب بطل كونه شرط لان كونه شرطها بعد الوصف ومراة على كمال حال واذا علم في خيار
الشرط يعمل الهزل ايضا فلا يقع الطلاق ولا يحل المال الهزل ان اعراضا عن المواضع بعد ما هزل باصل الخلع واصل الهزل
فانها متى كانا هزلين باصل الخلع كانا هزلين لغيره فموضع الطلاق وجب المال اجماعا اما عندهم فلا الهزل
لا منع وقوع الطلاق وجوب المال واما عندهم فلا ان المواضع قد بطلت باعراضها فان اختلفا فالقول للمدعي الاعراض
اما عندهم فلا يفسد الهزل موثرا في اصل الطلاق في الخلع ولكنه عند اختلاف جعل القول للمدعي الاعراض جميع الصور
كالمهر واما عندهم فلا الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويحب المال اذا انعقاد على البناء فكذا اذا اختلف
بل اولى في لا يفسد اختلافهما وان سكن فهو لا يفسد اجماعا الى الخلع واقع والمال لازم اجماعا والوجه قد اندرج وان كان في القدر
ان يمين الفين وقد يوضع على الفان انعقاد على البناء فعند ما الطلاق واقع والمال لازم كذا لانا جعلنا المال لازما بطريق
التسمية فلا يؤثر فيه الهزل اذا العتق المتضمن للمقتضى كالموت كالتسمية في ضم عقدا لغيره من المهر وبعدها سقا
فان فسل لا يستقيم جعل المال سقا لانه من النوع الذي المال فيه مقصود وليس سقا ان المال فيه سقا كمن لم
ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح بايع وقد ابر الهزل في جنه في المهر الفانها اذا هزل لا يفسد
البدل الا لغيره من قبل المثل المقصود بالشرط الى العاقبة فاما في السور فهو بايع للطلاق والعاقبة الذي
هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فلهذا لا يفسد اجماعا في اصله فلا يؤثر فيه الهزل فاما المال في النكاح
فما في النظر الى العاقبة لان مقصودها في اصله هو الاستمتاع بالآخر وحصول الافود واج المال فاما في حق السور
فلم يقع اصله حيث لا يوقف بثوبه على اسراط العاقبة بل يفسد بلا ذكره ويستحق الف في صراها اذا كان كذلك فعليه في نفسه
حكم الهزل موثرا في نكاحه في اموال

فان قيل اليس لا اكره على الخلع بمنع وجوب المأان ان كان لا يمنع وقوع الطلاق موجب لنكاح المهر للذكر
قلت لا اكره بمنع وجوب المأان لان المكره محله انه لا يصح له من ايجاب المأان بطلان المأان وانما هو
سواء في الاكره او لا وانما هو اذ اجعل له في حره وجوب ما كان الخلع محله والمكره ولو كان كذلك منع الطلاق لا يجب
المأان لان حر الطلاق لا يصح له نصارى الاكره على الاعناق فان ينقض العن مقصور على المكره حتى كان الولاء له في حره
الاكراه منقول في المكره اما الهزل فلا يمنع المأان من حيث انه سفل الفعل في اليعز ولكن من حيث انه نفس السبب فيمنع
وجوب المأان فيما انفد السبب فيما لا يفسد لا يمنع كالمأان والعناق كذا ذكره في المأان حواشي رافقه وعنده يجب
ان يمنع الطلاق باختيارها اي احتسار المأان جميع المسمى الطلاق الخلع لان الطلاق يعلق بقول المأان المأان المأان
اذ الطلاق انما سفل على علق الزوج والخلع من جانبته يعلق بنيتها وقد علقه بغير المأان والمأان ما قبله
هذا لكونها هازلة في الفم كان بعض المأان حلقا بالسفل وهو اختيارها فلا بد من وجوده ليقع الطلاق يعني لعلق
الطلاق بجميع المأان كان شرط وقوعه فتعلق المأان في المأان لم يقبل الجميع لانها هازلة في قول احد الاقوال الهزل موزنة
جانبها كذا في شرط نصارى كذا في شرطها الاصل في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
قوله وان منعها على ان لم يمنعها في منع الطلاق وجوب المأان عند المأان في منع الطلاق وجوب المأان عند المأان في منع الطلاق
المواضع كما بينا وعندها كذلك منع الطلاق في المأان كما بينا في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
السبب وكذلك في المأان في منع الطلاق في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
او على ان لم يمنعها في منع الطلاق في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
ان منعها على المأان في منع الطلاق في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
وجوب المأان اعتبار المأان في منع الطلاق في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
من المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
ذكر المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
والمأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
كون المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
العقد المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
او كذا لم يكن ذلك في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
فما منه ومن ربه عروجه وان كان القاضي لا يصدق في الطلاق العناق على انه كذب اذا اقر به طابعا فثبتت الفرية في المأان
والاقوال في منع الطلاق في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
وقوله لا يهازل به جواب عما قال في منع الطلاق في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
سفل في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان

لا يهازل به وهذا لان الهزل جاذ في نفس الهزل مختار للسبب في مواله كالمأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
عليه كذا في التكميل من مواله كالمأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
لهم لا يعتدروا وقد كلفتم بعد ما كنتم خلاف المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
اذا هزل لا اسلام وتبرع في هزل المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
سبيل الرضا والافراد هو الاصل في احكام المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالكلمة المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
لا يحل الرضا ولا يحل المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
الهزل قوله والسفل ومكره السفل في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
في الشرع موقوف بحسب الانسان في بيعته على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العمل حقيقة كذا
لعمامة الشرع وهذا العمدة في تناول ارباب جميع المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
الذي يكلم فيه الفقهاء وعلقوا الاحكام به من منع المأان وجوب المأان وهو يميز المأان المأان المأان المأان المأان المأان
العقد والشرع وهذا قيد في الاسلام في اصوله بقوله وهو العمل بخلاف موجب الشرع بوجه وان لم يذكر
المصنف ولكن قال بعد تمام المعريف وهو السفل والتبدير حتى لا يعمهم باطلاقة ارتكاب عصبية وان كان
ذلك سفل حقيقة فكان النسخ في الاسلام بذكر هذا القيد في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
وان كان اصله مشروعا في اصل ذلك العمل مشروعا وهو السفل والتبدير فان البرا والاحسان مشروعا لان
نصف في ملكه والمأان هو المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
والسفل في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
لانه لا غل في القدرة ظاهرا في سلامة بدنه ولا باطنا بقا في نور عقله بكا لان السفل في المأان المأان المأان المأان
بقي اهل الحق في حقوق الله في الدنيا والاخرة واذا بقي اهل الحق في حقوق الله في الدنيا والاخرة
التصرفات بالطريق الاول لان حقوق الله اعظم فانها لا يحل المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
مع انه ليس باهل لا عاج حرم الله من هو اهل حقوق الله اول المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
شيئا من احكام الشرع ولا يفتي سفل الخطاب كمال سوا في حقه ولم يجر قوله ومنع ما لا ي منع مال العفيف
عنه في اول البلوغ اجماعا وهو قوله ولا توتروا السفل المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
الذين سفلون في الدنيا لا يفتي وانما اضاف موال السفل الى الاول لانهم يقومون بها وقد نفاق الشيء الى الشيء
ملا به في علق الايتا بايتا في المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان المأان
أحوال البلوغ قد نفاق رقة السفل باعتبار ان السفل فاذا انقضى الزمان لا بد من لسفل في رقة السفل
اذا تجاوزت لثاق العقول فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يرضى اليه ماله وان لم يرضى فيه رقة السفل في رقة السفل
منه نصر الانسان فيها جدا لان في ماله محكم الانسان فيه اسع عشر سنة ثم يولد ولد في سنة ثم يولد ابنه في سنة
ويولد له ابن بعد سنة اشهر فصبه يوجده في سنة وعشرين سنة فانه حال المأان في رقة السفل في رقة السفل
تسقط المنع

بالنفس

واياه

حكم بامانة الحكماء للزبانية

سبب

الشهر

لا يوجب كافي صاحب الكبرية يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يضره رافق
 هذا النظر ومهنا قد تضمن لان ايمان الحج عليه ابطال ولائته واهلية والحاقه باليهام وهي بغير اصلية
 لان الانسان انما يتمازج عن الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمه لصيانة المال بخلاف منع المال
 لا يثبت على خلاف القياس كذا ذكرنا فلا نقاس عليه او ثبت بطرس العقورة كذا ذكرنا فلا يمكن بعدة الى منع اللسان
 وقصر العبارة لان القياس لا يوجب العقوبات ولا يعال منع المال لو كان عقوبه لغرض الى الامام الال
 الاول لا نقول هو عقوبه بعينه وما دلت لاحد من ان نفوذ الى الاول لا كافي بعينه المال المذكور وليس لنا
 ان لنصر معلول علم النظر لا بالعقوبة لام حواء ما سراج على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال
 بعد زايده عليه وهي اليد والحاقه بالفقراء وابطال الحج ابطال نفعه عليه وهي الاهلية والولاية فان جواز الحاق
 ضرر سيرة في منع نفع زايده للنظر لا استدلال على الحاق ضرر عظيم به بغير نفع الاهلية والحاقه باليهام
 معنى النظر والجواب عن الابه ان المراد من السفيه على ما قدم هو الصبي الذي عقله فان بعضه فزادة
 يخرج عن نيج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير من الذي لا يستطيع ان يملك الخبز وقيل المراد
 من السفيه المذكور الذي اختلفوا فيه ولكن المراد من الولي الحق لا الولي السفيه وفي الابه كلام طويل
 والسفيه كذا السفيه قطع المسافة وشرا حرج على قصد المسير الى موضع منه ومنه فذلك الموضع سيرة اليه
 على ما عرف وانه لا شاي في السفر لا يخل بها بوجه بقا القدرة الطامحة والباطنة مكافاة ولا منع وجوب
 شيء من الاحكام ولكن من سباب الخسف مطلقا اي من غير ان يكون موجبا للثقة او غير وجوب
 لها لكونه من سباب كونه المشقة لا محال قال عيم السوف قطع من العذاب كذا في معاني الاخبار بخلاف المنع
 حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متشوق في نفسه الى ما يضره الصوم والى ما لا يضره فذلك لم يعلق الرخصة
 بالمرض الذي يوجب المنع ما زاد ما دونه فتوثر الى السفيه ففرد وان الاربع من الصلوات حتى لم يسن الاكل مشروعا
 اصلا عندنا وكان ظاهرا في سفره سواء وعندنا نفي حكم السفر بثبوت النقص الى ان يصل الى مكان
 ان يشاء وان شاء اتم الاربع في الاطوار واذا فاتت لزمه قضاء الاربع وقدم بيان المسئلة فصل العزيمة والرخصة
 وتوثر الى السفر باخر وجوب اداء الصوم الى عدة واما في اسقاطه في سفره حتى صح اداؤه لكنه
 اي لكن السفر لا كان من الامور المحنرة اي الحاصلة باختار العبد وكسبه ولم يكن موجبا لزمه لانه يعني
 ما يحق لا موجب ضرورة الى الاطوار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قد رجع على الصوم من غير تكليف من غير
 بلحافة ولا يمانع على تقدير لزوم الضرر به بتقدير تحققه يمكن دفعها بالامتناع عن السفر بخلاف المرض لانه امر باو
 لا يمكن دفعه ففيل انه اي المكلف اذا اصبح صائما وموسافرا يعني يوجب الصوم وشرع ولا يباح له الفطر او يعم
 ثم سافر فلم يحل له الفطر لعدم الضرر الداعي اليه ويقرر الوجوب الشرعي وانما السفر باختاره فلا تقطع
 بعد ما يقرر وجوبه عليه بخلاف المرض اذا انكفط للصوم ففعل زيادة المرض ثم بدله ان فطر حل له ذكر وكذا اذا
 مرض بالمقته حل له الاطوار لانه موجب ضرورة لانه تحت لا يمكن دفعها فيوثر في ايام الاطوار ولو اطر اي في
 حال السفر مع انه لم يحل له الفطر بل لانه الكفاية عندنا يمكن الشبهة في وجوبها ما قبل ان السبب في الفطر
 فان السفر يوجب الفطر في الجملة

الاهلية

اي كمن السفر

لانه اما عقوبة زجرا على التذير ومكانه العقل او حكم العقل معناه لا يخرج المال عن ملكه بوجود المالك المطلق
 بالضرر فيه بدون رضا من عقول تتعلق بالحكم المنصوص عليه وهو ما اذا لم يوجد منه رشده فحقنا او تقديرا لان ما كان عقوبة
 معقولا لا يمكن تعدية فاداد على منع المال لثابت بطرس العقورة شبه حصول الشط من وجه وهو اصابه بوجه رشده بعد التجربة
 بتناول الرمان سقط لان العقوبة سقط بالشبهة او صار الشط في حكم الوجود ووجه لوجوده دليله واستيفاء من التجربة
 معنى على تقدير كونه غير معقول سقط ايضا لان الشط لثابت بطرس العقورة فاداد وجد رشده ما عفى شطه فوجه جزاؤه وهو
 المال وعندهما لا بدع اليه ما لم يوجد رشده لانه نظير على الايتا بانيا من الرشداى باصا به فلا يجوز قيم الالمع
 بالشرط معدوم قبل وجوده وهذا اذا بلغ غير رشيد لا يدفع اليه مال رشده الاية فكذا اذا بلغ حفا وعمره سنة لان السفة
 حكم بطول المدة ولان السفة في حكم المنع كمنحون والعنة وما عتقان دفع المال بوجه شرع سيرة كافي
 فكذا السفة قولنا وانه لا يجوز الحج اي السفر لا يجوز اصله عن تصرف لا يحل الفسخ ولا بطلان الهجر كالحج
 والعاق بالانفاق احلها وجوز النظر في الحج عن التصرفات المحتملة للفسخ كالبيع والاحارة واسار الولاية الغير على مال
 صونا للمال عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون في حال الوجوب لا يجوز الحج عليه والتصرفات السفة وعندنا ما يحج عليه هذا
 السبب عن طريق بطليم الهزج وزوالا بطل على سبب النظر لقوله ٢ فان كان الذي عليه الحج سفيها او ضعيفا
 او لا يستطيع ان يعمل هو فليدفع اليه بالعدل نص على اسار الولاية على السفة وكل لا يصور الا بعد الحج عليه ولان
 مبذور في مال الحج عليه نظرا الى كماله لصبي بل اول لان الصبي انما يحج عليه لتوهم التبدير وهو متوحيه بهنا فلا يكون حجورا عليه
 كافي في هذا النظر بالحج واجب حقا للمسلمين لان ضرره يعود الى الكفاية لانه اذا افنى ماله بالسفر بغير عيشة لا على
 المسلمين بسجن الضعفاء من مال الحج على ان يدفع الضرر عن العام شروع بالاجماع كافي المنفى لما حرج
 والطبيب كاحاد والمكاري المتفلس حقا لدين السفة ايضا فانه كان عاصبا لسففه حتى النظر باعتار اصل
 دينه فانه النظر الى اصله من حبيب الله ٢ وهذا ما ت يصل عليه وكذلك كان سق حقا لاسلامه والدليل عليه ما اعز
 فانه ثبت بطرس النظر لسبب مصونا عن السلف فكذا الحج عليه نظر لان منع المال في مقصود بعينه بل لا بقا ملكه
 ولا يحل هذا ما لم يقطع لسانه عن ماله وانما لم يثبت الحج في حق الطلاق والعاق في حرمهما لان الحج عليها عليه السفة
 في التصرفات كالبازا قال الهزج يخرج كلامه على الحج كالم العقل لا يتبع الهوى ومكانه العقل لا يقتضيه عقلم فكذا
 هذا فكل تصرف لا يورث الهزل لا يورثه السفر ايضا واجح اوجينيه ما نه حرم حاطب فيكون مطلق التصرف ما لا كان قد كان كونه
 مخاطبا بسن اهلية التصرف والحكمه بسن المالكية وكون المال خالصا في ملكه من جهة مصدر التصرف من اهله في حله
 لا يمنع نفوذ الامان والسفة لا يصلح ما يغاير النفوذ لان السفر لا يوجب انتفاء الحقوق ولكن السفة كالحق
 في التبدير بخلافه فمراه مع عليه بتمه وفساد عاقبه فلم يجوز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية والدليل عليه انه لا بطلان عبارة
 حرج طلاقه وعقاقه وعينه وبذره واقراره باسباب اعدود ولا يحظر عليه اسباب اعدود حتى يجب عليه اعدود اذا باسب
 اسبابها وهذه العقوبات سدرى بالشبهات فلو نفي السفة عن الحاق الحاق النظر كان اول من اعتبره سدرى بالشبهات
 ولو جاز الحج عليه نظرا لان اول الحج عليه عن اقراره باسباب اعدود لان الضرر من هذا الحرج ينفع المال تنفع لنفس
 فاذا لم ينفع دفع الضرر عن نفسه ففني دفع الضرر عن جارا اولى فوالها هو حتى النظر بعد اجابته قلنا النظر بهذا الوجه جائز

لا يجب

فصورته تكون شبهة وان لم يوجب اية الاضطرار وعن الثاني انه لا ينافي الكفاية باعتبارها رتبة من رتبة العبد
فان الفطر اوله تعالى عن شبهة خلاف ما بعد السقف فانه يصير شبهة كذا في المبسوط ولو اخطأ الى المصنع العاظم على الصوم
ثم سافر لا سقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا مباحا لا فطر رحت سقط الكفارة عنه لما قلنا
ان السقف امر احاديث المرض بماوي فاذا وجد المرض في اخر الفطر رتبت له سحابة الصوم لانه سيج الفطر وزوال الاحتياج
لا يتجوز في نفسه زائلا من رتبة الكفارة في الصوم من رتبة الكفارة في سقوط الكفارة حتى لو صار السقف خارجا عن اختياره
بان اكرهه السلطان على السقف اليوم فافطر سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في ما ذكره في فقهان
قوله واحكام السقف يستفسر الخروج الى التخصيص الذي يتعلق به ثبت بنفسه الخروج عن عثمان المحض بالسنة
المشهوره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه هو كان يترخص المسافر في تركه في حال السفر حتى يخرج من البصر صلى الله عليه وسلم
اربعا ثم نظر الى خص امارة وقال لو جازونا ذلك لخصصنا تركه وكان القياس ليراد به الاحكام الاربعة
تمام السقف المستلزم لايام لان العلم به وانما العلم ولكن ترك القياس بالسنة حقيقة للتخصيص في جميع فقهان
رحمة الله عليه في قوله فلو توفقت الرخصة على تمام العلم تمام السنة لم يترك مقصده الا مبرره في
ايام ولم يقد فادتها في حق سقطت نفس الخروج تعميما للحكم في جميع اثبات البرزخ في جميع من السقف قوله واخطأ
يترك الصواب بما اوجب به الصوم المقصود واعتضا ضد الصواب والعدول عنه وقبل الخطأ امر يصدر عن الانسان
بغير قصد سب تركا للثبوت منه عند ما شرع امر مقصود سواء قال انوا قاسم التمهيد السرفدي الخطأ مذكور
ويراد ضد الصواب وذكر ويراد ضد العدول اليه ومن قبله موافقا لخطأ وقال عنهم رجع عن امتي اخطأ والفتيان لم يتركوا
واخطأ ان يكون عدلا الى الفعل لا الى المفعول لكن روي لا انسان على طرائق تصيد فلهذا قد اورد الى المربي اليه
وهو الانسان قوله وهو عذر صالح لسقوط حرم الله في جواز المواضع على الخطأ فعند المعركة لا يجوز المواضع
عليه في حكمه لان احتياجه لا يقتضي دون القصد وعند هذا السقف يجوز المواضع على عقلا امران يسأل عنه عدم المواضع اخطأ
في قوله احتياجه اعني الرسل او علماء للعباد ربنا لا نواخذنا ان نسينا او اخطانا ولو كانت المواضع لا يجوز عقلا للمواضع
جوازها والعدول في السقف بر ربنا لا يجوز علينا لكن المواضع سقطت مع جوازها بدعا النبي صلى الله عليه وسلم قال رسالنا لا
الاية اسحب له في دعائه فاش والنسخ بقوله وهو عذر صالح الى هذا المعنى انه وان كان جازا المواضع الا انه عذر
صالح لسقوط حرم الله اذا حصل عجزا عنها حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جهارته صلواته ولا مانع ولو اخطأ
في القبلة بعد ما اجتهد لا مانع من سحى اجرا واعداد اخره بقوله لسقوط حرم الله عن جهوز العباد فانه لم يجعل عذرا عنها
كالحج قوله وصير شبهة في العقوبة الى صير اخطأ شبهة في باب العقوبة حتى لو زنت غراما رافطها على طرائق انها امرات لا عدد وانما
انتم الزنا ولو روي الى انسان على طرائق انه صير فقله لا مانع من القتل العمد وان كان يانم انتم تركا للثبوت لا نواخذنا المقاص
لانه عقوبة كما فلا يجب على المعذور لكن اخطأ لا سفل عن ضرب نصيبه ويترك السنة الاحتمال اذ يمكن الاحتراز عنه
بالاحتياط فيصير سببا للبراء القاصد وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة اذ الكفارة شبهة العباد والعقوبة
فبغير سبب متروكا بين الخطأ والاباحة كذلك اذا اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك الثبوت في محظور فكان
قاصرا في احتياجه فيصير سببا للبراء القاصد قوله ولم يجعل عذرا في جهوز العباد حتى لو اخطأ مال انسان خطا

بخصه

قبلة

لا حاله

والخطأ

ان لم يجعل الخطأ عذرا في جهوز العباد

ان روي

ان روي الى انسان على طرائق انه صير او اخطأ مال انسان على طرائق انه ملكه على الانسان لانه بدل مال الاجزاء فغير متعبد
وكونه خاطيا بعد روي الانسان في خصه المحل وهذا لو اخطأ مال انسان بحسب على الكفارة وان واحد تعلم انه بدل مال كذا
جزا صير احرم ووجب له اي الخطأ الذي لا ينافي منها من جهوز العباد وبديل المحل الاجزاء الفطر وكان ينبغي لربح مال الانسان
كفارة العبد وان لكنها وجب بطريق الصلح يعني لا ينافيها مال الخطأ في نفسه عذر لسقوط بعض الحقوق فيصير سببا
في الفعل ومواد اما بوجه لان مبنى الصلح على التوسع والتخفيف وان يصلح سببا للتخفيف في اصله فذلك يجب
على العالم في مثل سنن قوله وصح طلاقة اي طلاق الخاطي عندما بان اراد ان يقول اسقني خمر على لسانه ان طلاق
ومع الطلاق وقال السانعي لا يصلح يقع لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد
صحح فلا يصح طلاقة كالتام والمغني عليه وكذا يقول القصد امر باطن لا يتوقف عليه فلا سعلق الحكم بوجود حقيقة بل سعلق
بالسبب الطامع الدال عليه وبما عليه القصد بالعقل والبلوغ نفي المحج في السقمع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ
مقام القصد في حق الطلاق ينبغي لترفع طلاق في اليوم بهذا الطريق ويقوم مقام الرضا فانه بعد الرضا من البيع الاجزاء
ونحوها لانه امر باطن كلقصد وحسب لم يقم مقام دلل لزم الحقيقة حقيقة القصد حقيقة الرضا ولم يوجد لانا نقول الشيء انما
يقوم مقام غيره بشرط احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل خرج خلفا به سعلق الحكم عند
وجوده الى الدليل مقام المدلول بسره او اصل الشريعة في اليوم مفقود لانه لا يخرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه
عرف فيما ياتي ويذكر ونحن تعلم بقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكان
اهلية القصد معدوم سعلق من غير حج في ذكره فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لاسفنا النطق والرضا
في حق العباد عبارة عن امثلهما الاختيار وبلوغه نهاية تحت بفضي انزله الى الطمان من ظهور البشاشة ونحوها كما يقتضي
انما الغضب لا الطمان وهو ليس امر باطن فلم يجز اقامة البلوغ مقام بل سعلق الحكم بذلك السبب الطامع ومظهر انزله
لابهلية الرضا قوله ويجب ان يعتقد به اذا جرى البيع على لسان المرء خطا بان اراد ان يقول سبعا فخرى على لسانه
بعث هذا الغير بكذا وقال لاخر قلت وصرفه على الخطأ يجب ان يعتقد به يعني لا روي فيه عن اصحابنا ولكن عبد الله بن عبد
بعضه قاسدا كاعتقاد سبب الكره لان جريان هذا الكلام في اصل وضعه اختار روي ليس بطبع كجربان الماء فنصحه البيع
لوجود اصل الاختيار ونفسه لغوات الرضا كسب الكره قوله والاكراه قبل الاكراه حمل الغرض على امر كره ولا يريد
بما شره لولا العمل عليه بالوعيد على تركه وهو بلية انواع احدها بعدم الرضا ونفسه الاختيار وهو المجلج اي
يجب الاجزاء والاضطرار نحو التمهيد ما يخاف على نفسه او عضوا من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعاتها والاختيار
بما القصد الى احتمال الوجود والعدم داخل تحت قدرة الفاعل في بيع احد الجائز على الاخر كذا قلنا في الصحيح من الاختيار
ان يكون الفاعل جاهلا في سببه او الفاسد ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الغير فاذا اضطر الى بيع امر بالاكراه كان يصدق
في المباشرة دفع الاكراه فصيلا لاختياره فاسدا لا يثبت عليه اختيار المكره وان لم يتقدم اصلا والسا في ما يعدم الرضا
ولا يفسد نحو الاكراه بالجنس او القيد مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه او عضوه وانما لا يفسد به
الاختيار لعدم الاضطرار الى ما شره ما اكرم عليه يمكنه من الصبر على ما يهدى به والثالث ما لا يعلم الرضا فلا يفسد
الاختيار في حق لان الرضا مستلزم لصحة الاختيار نحو الاكراه بحسب ابيه او ابنة او زوجة او اخيه او اختا وكذا في جميع

التي

بالضمان ثم اذا ناله بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا كذا منتهى خلاف ما اذا اكرهه على الاكل طعام بغير قائل
جائعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان شبعان خرج عليه بغيره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان
الغصب لا يحل الا بازالة يد المالك ولا يتصور ازالة ما دام في يده ما لم يتعد اجازة ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصح للطعام ملكا
قبل الاكل واذا لم يوجد ضمان صار الاكل طعاما بغير لاطعام المكره الا ان كان شبعان لم يحصل له مبلغ الاكل فكان الاكل
على الملاك ما اصاب الضمان عليه كذا في التمهيد قول الثاني ما يصلح فيه لانه لا يضمن اذا اتصل الاكل بالمحلي لم يكن الفاعل فاعله
كان لا يضمن والمالك ان لم يكن المكره ان اخذ المكره وبضريته نفسا او لا لا يقتل فينسب الفعل للمكره لانه حكم هذا الفعل
وخرج المكره من البيت حتى لو اكره انسان على قتل انسان اخر ومع المكره ما اوجب حرج المقتول بان قال اقتل بالسيف ولا تقتل
مقتله وجب الموت على المكره بالايجاب كذا في حرج الاسلام ولو اكره على الموت لا يصدق في الغاصب انسانا وجب الموت على عاقل المكره
والكفاة عليه ولو باشر بنفسه لانه لما اكرهه بالقتل تقدم عليه ان كان حراما طمعا لخاصة نفسه بعد اختياره وبغيره كجمل
الفعل بغيره الطبع اذ الانسان يحول على حب الحسوة فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختار صحيح وجب ترجيح الصحيح
على الفاسد فينسب الفعل الى المكره ويجعل المكره الله في حكم عدم الاختيار والتحقيق ان الله الذي اوجب الاختيار لها
بمنزلة سيف او عصا فلا يوجب الضمان عليه وهذا في الاكره الا ان كان في القاصر وهو الذي اوجب الجبايا الاكره مجلس
او قيد فلا يوجب قتل الفعل الى المكره حتى يجب الضمان والقود على الفاعل لانه انما يصير كالا عند تأمير الجبايا لفساد
الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس الاكره القاصر ذلك فينسب الفعل مقصودا على المكره وانما ينسب الفعل
الى المكره بما يصلح فيه لانه اذا لم يتبدل محل الجناية فاما اذا تبدل فلا ينسب الله لان يتبدل المحل خلافا للمكره لانه لم يجر
منه الاكره على المحل الاخر فكيف يطالب بما في ذلك في خلاف المكره بطلان الاكره فاد ابطال الاكره اقتصر الفعل
على العاقل وهذا كمن اكره حرجا على قتل الصيد او اكره حلالا على قتل صيد احرم فان هذا الفعل يقتصر على المباشرة
ولا ينتقل على الفعل الى المكره وان كان يتصور له جعل المباشرة لانه فياخذه وبضريته على الصيد ومع هذا لم يجعل
الله لان ذلك يتبدل محل الجناية لان محل الجناية هي المحنة لعدم المكره اودينه وان كان المحل هو الصيد صون لانه اكره
على ان يخفى على اكرامه او على دينة اذا كان حلالا لان حرمته فتا صيد احرم من الله فضا كان حلالا ايضا وجعل
المكره آية لتبدل محل الجناية لانه يحرم الجناية واقعة على اكرام المكره اودينه وفي ذلك بطلان الاكره لما ذكرنا
ولهذا قلنا لم يملك المكره على القتل باثم انتم القتل وان كان القتل ما يصلح ان يكون العاقل لانه لا يضمن لان القتل
من جنس انه يوجب لما ثم جنابة على من القاتل ويجعل آية في حق لتبدل محل الجناية لانها تكون واقعة على من المكره
والقلم بامرته فذلك لكن في حرج جوب النصاص والدم والكفارة وحرمان الميراث ينسب الى المكره لعدم لزوم تبدل
محل الجناية وانما صار المكره انما لانه اندر روحه على من يوشك في حرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه
نهية عن الاقدام عليه وضد ذلك قلبه وحقق بالفعل والعقد على القلب وهو لا يصلح فيه لانه لا يتصور له قصد
الانسان فقلب غريم فذلك ينفي لانه عليه قول - واخر ما انواع هذا بيان ان المكره في اكرامه بالاستقاط وعدم الاستقطا
حرمه لا يكتشف اي الاستقطا ولا دخلها حرمه كالزنا والماله وقتل المسلم وجرحه فانه لا يخلو ذلك بعذر الاكره ولا يرضى لان
دليل الرجوع خوف التلف والمكره نفع الرا والمكره على نفع الرا ايضا وهو المقصود بالقتل استحقاق الصيانة عند حرج

ما يصلح

ولا يكره

ولا يكره له ان تلف بغير غرض لصاحبه بغير اكره في حكم العدم في حرج اياه قبل المكره عليه للعارض بينهما
استحقاق الصيانة فاد اقبل فكان قتله ملاكرا محرم وفي الزنا فساده العار لزوجات المرأة منكون القوم ضياع
الفساد ان لم يكن ذلك بمنزلة القتل ايضا لان سبب الولد لما انقطع عن الرائي ما يمكن ان يحل السفق عليه ولم يكن
الماله قوة الا منافي على الولد لغيره عا الكسب منه لكون الولد ضرر فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يست
حلال الرجوع فيه بالاكراه لما قلنا في القتل ولا يحل الاكره في غير ذلك وجوب مسلم واما في منكون القوم فيسلم لان الولد
يحسب الى الفاسد لقوله علم الولد للفاسد كان اهلا حكما بالنظر الى الاصل وقد يفي صاحب الفاسد
بمنه هذا الولد بغير عادة فتودي الى الاهلاك ايضا وانما قد الزنا بالماله ليعلم ان الماله به زنا الرجل فان زنا المرأة
الرجوع حتى لو اكرمت بالقتل او القطع على الزنا تحصر لما في ذلك لانه ليس في التمكن معنى القتل الذي هو مانع من الرجوع
بما ناله الرجل لان نسب الولد عنها لا يقطع ولهذا سطر الاثم واحدها قول - وحرم جعل السقوط اصلا لحرمه اثم والمسته
ولم يحرمه فان الاكره الكامل بوجوب الجرح منه الاستبراء من ذلك الاصل من حيث الاختيار قال - وقد قلنا
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه سمي حال الضرر والاحتياج والضرورة الترخيم الجاه او الكلام صار عاروا عاروا المستثنى
الا سندا وقد كان مباحا قبل التحريم فبقى على ما كان في حال الضرر وهذا كمن اضطر الى ترك بيع او عطيته فانه يبيعه
في حرج الا يرضى ليرفع التحريم في هذا الاشياء يعود الى المسائل اما المحرم فلما فيها من زالة العبد والصدقة كراهية واما
المحرم فلما في كل من عذ وطبيع الى الاكره واما ما استل من غيبات وقد قال ٢ ويصدق عذ كراهية وعن الصلوة
وقال ٢ وحرم عليهم احداث فاد آي ذلك في فوت الكراهية في فوت البعض اولى من فوت الكل فاذا سقطت احدى حال الاكره
كان المكره في الاستماع من يثابره مضيقا له فصار انما وهذا اذا ام الاكره مان عاقل على نفسه وعضوه فاذا قصر بان اكره
على ذلك باختيار القرب او القيد لم يحل له التنازل لعدم الفزون الا انما اذا شرب في هذه الحال لم يعد لانه اذا ام الاكره او جمل
فاد اقصر اورث منه سقط الحد خلافا للمكره على القتل بالجرح اذ اقتل فانه نقص لانه اذا ام الاكره لم يخل القتل كمن ينقل
الى المكره فقطص بغيره فاما اذا قص ولم يتقبل لم يضر شبهة ايضا قول - وحرم لا يعمل السقوط كمن اغتصب الرجوع
اي حرج الرجوع منها كما جاز كل الكفر في حال الاكره وذلك لان اجراء كل الكفر حرام بلا شبهة والاعمال السقوط لان الوعد
واحب على العباد الى الابد والكفر بالله حرام الى الابد فلا سقط حرمه الاكره الا انه رخص لاجراء كل الكفر بشرط اطمئنان القلب
بالنقض قصه عا ووقفه خيب وقد سنا ما في باب العود والرضخ وذلك ان اجراء كل الكفر في فوت النجاسة صون المصير لانه بعد
وحدانية الله ما القلب هو الاصل والافعال باللسان مرة واحدة كاف لتمام الامان فما بعد ذلك على ذلك الاقرار وما اكره بعد ذلك
وذلك لا يوجب خلافا في اصل الايمان لكن لما كان الاجراء كقاصون كان حراما لان الكفر حرم صون وقوي ولو اوسع بغير حرج في
صون ومعنى فاجتمع منها حقان من العبد في الفرض لله في الايمان فخرج من العبد واستوى احتقان الحاجة وغنا الله
وكيف اذا خرج من العبد منها لانه يعرف منها صون ومعنى وحسب الله لم يصب معنى فلهذا رخص الاقدام مع كون حراما كذا
في شرح العقويم فاذا اصبه وقيد بغيره رخصه من الله كان منهيا واذا اجرى فقد رخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك
منه في سائر جموع الله من الله فساده الصوم والصلوة وقيل صد اعظم اولى الاحرام لما قلنا قول - وحرم جعل السقوط
في اليوم ثننا واما في الفرج الملاءمة حرام بالنقض قال ٢ ولا ياكلوا اموالكم عنكم بالمباطل وان حرمته وعصمة لحي صاحب وهي باثم
منه في حراما لبقا قبل الحرج ولكنه جعل السقوط الحرج

ولا يكره له ان تلف بغير غرض لصاحبه بغير اكره في حكم العدم في حرج اياه قبل المكره عليه للعارض بينهما استحقاق الصيانة فاد اقبل فكان قتله ملاكرا محرم وفي الزنا فساده العار لزوجات المرأة منكون القوم ضياع الفساد ان لم يكن ذلك بمنزلة القتل ايضا لان سبب الولد لما انقطع عن الرائي ما يمكن ان يحل السفق عليه ولم يكن الماله قوة الا منافي على الولد لغيره عا الكسب منه لكون الولد ضرر فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يست حلال الرجوع فيه بالاكراه لما قلنا في القتل ولا يحل الاكره في غير ذلك وجوب مسلم واما في منكون القوم فيسلم لان الولد يحسب الى الفاسد لقوله علم الولد للفاسد كان اهلا حكما بالنظر الى الاصل وقد يفي صاحب الفاسد بمنه هذا الولد بغير عادة فتودي الى الاهلاك ايضا وانما قد الزنا بالماله ليعلم ان الماله به زنا الرجل فان زنا المرأة الرجوع حتى لو اكرمت بالقتل او القطع على الزنا تحصر لما في ذلك لانه ليس في التمكن معنى القتل الذي هو مانع من الرجوع

ادى ذلك

لا بد ما لكها ولكنه لم يسطر بعد ذكره لانه لا يسطر عصمة لكن يخصص بالاكراه التام لان حرمه النفس فوج من المال فالحال
عقل المال فانه النفس فاذا استوفاه عصمة بقا عصمة ولو ترك حتى مات كان حصيدا بقا عصمة وهذا كمن اصابه تخلفه حل لا تناول
طعام الغرض خصة لا باحة مطلقة لان عصمة على العبد وهو لم يمت فبقى حريته الا انه عارضه امر فوفا وهو الاكراه والاضطرار
وجب العمل بالعارض حتى ينكح الترخيص لهذا اذا اصابه من القسمين اي الجوار كذا الكفر وتناول مال الغرض حتى قبل
صار شهيدا لما قلنا ان الحريم باقية فكيف اذا لم يمت في رضا الله وهذا خلافا لتمام نفخت لو ترك في هذه الحالة
حتى قبل اومات لا يكون ما جازا لعدم حرمته فصل في المتفرقات مسئلة الالهام وهو ايقاع الشيء في القلب
من علمه عوالم العلم من غير استدلال في شرعية على الملمم وعلى غيره الى ان كان الملمم نبي وعلم انه ملامم
وان كان ليا فليس في اصله والعضد الصوفي يوجب عليه لاعل غيرة وكذا الواردات والمكاشفات للموافقة للادب الخفية
العقل او النقلة في علمه لاعل غيرة عندهم ولكن يجب على المريد متابعه في الالهامات والواردات المكاشفات
بعد ما علم عرف لشرعية صاحب كرامته وولاية تمسك بعض الصوفية لقوله قال لهما فخورها وتقواها اي عرفها في القلب
ولان اذا جازا ان يلهم الفلاح حتى عرف في صحتها قال م و ا و ح ي ب ك ل ا ن خ ل ا ن ط ر م ن ه ا ف ل م ن م ن ا ن ش ر ا ح ص د ر ب ك ر
اول القول فيهم اتقوا فرائض المؤمنين فانه ينظر بنور الله وما الفرائض الا اخبر عما يقع في القلب لقوله نعم وواضحة وقد سأل
عن البقرة والامم فمخ يدك على صدره فاجابته قبلك فلهذا وان افترق لنا سر فقد جعل شهاده قلبه بلا حجة اول الفقرة
وبتورعيه ان يكون من هذه الامم فحدث فهو عمر اي ملهم وقال الامة فمما استشهدت عليه القبله فصل في غير حرك
لم يخلصوا وان حلي تحري جازت فدل لئلا لالهام في قوله كرامة للمؤمن الا انه افاض على واتبع هو اكرم تلك الكرامة
وجي اجمهر وقولته وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك ايمانهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين
فالزمهم الكذب لعجزهم من البرهان فلو كان الالهام حجج لما لزمهم الكذب لما تحقق الحجج عن قائم البرهان وقال صلعم
من فسر القرآن برأيه فليتبو مقعده من النار والتفسير جازي بالادب المستند من النظر والاستدلال باصول
الدين والاجماع لتعين لئلا يراه به فلا نظرية الاصول فلا يكون الالهام حجج ولا ما يقع في قلبه وقد يكون من الله تعالى
وقد يكون من الشيطان كما قال م وانما الساطين لم يوجع في اوليائهم وقد يكون من النفس كمال م ويعلم ما
توسوس به فليكن من الله حجج وما يكون من غير الله فلا يكون حجج مع الاحتمال ولا يمكن التمييز بين النوعين
الابعد النظر والاستدلال باصول الدين اذا استدلل على ذلك يكون اجتهاد امينة لا الهامات ولا من حرمنا النبي صلى
قل طوعا او كرها عند الله السند والبرهان فلا يجوز ما به الشيخ بدون العلم بانه يصلح شحا ومقتدى واما قوله تعالى
فانها فخورها وتقواها معناه انه في فمناظر من اجتهاد وشرط بيق العلم وهو الايات والحجج واما وحى الخلف فلا كلام
فيه لان الله م اضاف ذلك الى نفسه وما يكون من الله م فهو حلال محال واما الكلام في شئ يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى
او من الشيطان او من النفس ولا شك كرامة الفرائض ولكن لا يجعل شهادة القلب حجج بل هو ان الله ام لا وحدت واصه ورد
في باب ما عاين في تركه حتى لا يربيه الى ابريه احتياطا فاما ما ثبت حكمه بديل فلا يجوز حرمه شهادة قلبه وكذا ما ثبت
حرمته بديل فلا خلاف تناوله شهادة قلبه واما حديث عمره فغيره انه كان مخصوصا به ونحن لا نشكر هذه الكرامة واما ما نشكر
انبات الشريعة به وعمره كان بعلمه المشروعا ولكن لا يسند والاجتهاد وما كان يدعو الناس الى تلبية الحوى عند الصلوة

الالهام هو ما يقع في القلب من علمه عوالم العلم من غير استدلال في شرعية على الملمم وعلى غيره الى ان كان الملمم نبي وعلم انه ملامم وان كان ليا فليس في اصله والعضد الصوفي يوجب عليه لاعل غيرة وكذا الواردات والمكاشفات للموافقة للادب الخفية العقل او النقلة في علمه لاعل غيرة عندهم ولكن يجب على المريد متابعه في الالهامات والواردات المكاشفات بعد ما علم عرف لشرعية صاحب كرامته وولاية تمسك بعض الصوفية لقوله قال لهما فخورها وتقواها اي عرفها في القلب ولان اذا جازا ان يلهم الفلاح حتى عرف في صحتها قال م و ا و ح ي ب ك ل ا ن خ ل ا ن ط ر م ن ه ا ف ل م ن م ن ا ن ش ر ا ح ص د ر ب ك ر

الالهام هو ما يقع في القلب من علمه عوالم العلم من غير استدلال في شرعية على الملمم وعلى غيره الى ان كان الملمم نبي وعلم انه ملامم وان كان ليا فليس في اصله والعضد الصوفي يوجب عليه لاعل غيرة وكذا الواردات والمكاشفات للموافقة للادب الخفية العقل او النقلة في علمه لاعل غيرة عندهم ولكن يجب على المريد متابعه في الالهامات والواردات المكاشفات بعد ما علم عرف لشرعية صاحب كرامته وولاية تمسك بعض الصوفية لقوله قال لهما فخورها وتقواها اي عرفها في القلب ولان اذا جازا ان يلهم الفلاح حتى عرف في صحتها قال م و ا و ح ي ب ك ل ا ن خ ل ا ن ط ر م ن ه ا ف ل م ن م ن ا ن ش ر ا ح ص د ر ب ك ر

ط لا اله الا الله
اول ما يدرى
الالهام هو ما يقع في القلب من علمه عوالم العلم من غير استدلال في شرعية على الملمم وعلى غيره الى ان كان الملمم نبي وعلم انه ملامم وان كان ليا فليس في اصله والعضد الصوفي يوجب عليه لاعل غيرة وكذا الواردات والمكاشفات للموافقة للادب الخفية العقل او النقلة في علمه لاعل غيرة عندهم ولكن يجب على المريد متابعه في الالهامات والواردات المكاشفات بعد ما علم عرف لشرعية صاحب كرامته وولاية تمسك بعض الصوفية لقوله قال لهما فخورها وتقواها اي عرفها في القلب ولان اذا جازا ان يلهم الفلاح حتى عرف في صحتها قال م و ا و ح ي ب ك ل ا ن خ ل ا ن ط ر م ن ه ا ف ل م ن م ن ا ن ش ر ا ح ص د ر ب ك ر

في حق

الحوى المتحرى لقوله ولله المشرق والمغرب فانا تولوا فم بع الله فليدرك الالهام في حوى الحوى عند اجابة الى المعنى
ولحن عند المنصوص وهو الحوى في الاوان والنيات المسالمة ونحوها عند الحاج بالمنصوص والحوى ليس مراد
الالهام بل هو نوع استدلال الامارات المغلبة للظن والالهام ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال
مسئلة لا عموم حكمية احال اذا الداخلة الوجود واحد من الاحوال كما في قولهم فلان دخل الدار وهذا لان
الاصل ان لا يكون قول الراوى ح لانه ليس بصاحب وحى والحوى الواجب والاجتهاد وفما جعل حوضه انه حكم صاحب حجي
والما بالضرورة سفير بقدرها ولا ضرورة في العموم فلا شئ في العزيم الاسفة النفوس من جهنم اذات
العقول وتلقن الطبايع السليمة بالتقوى العادة ما استمد اعليه واعادوا وهم لمره بعد لمره والجدل ما جود واحد
وبالعدل والاحكام وفي الاصطلاح عبارة عن دفع المرحض من افساد قول الحق او شبهة وتبسيط المناظرات بحجالات
لان كل واحد من المناظر يحكم عوالم ببلد ليلزم ان كان قصد كل واحد منها منه العناد والغلبة في مفهوم اليه
اشار النبي صلى الله عليه وسلم ما ضل قوم بعد هدى الا بوياهم الجدل ان كان الغرض منه اظهار الحق في حجة الله لا اشارة بقوله
وجادلهم بالتي هي احسن قال القاضي ابو زيد المحاد لشرط واداب وركن وداعية وغرض اما الشرط فهي
ان يكون غرضها اظهار الحق دون العناد وان يكون عالما لمخالفات العرب بصير الى القواعد النقية والتأويلات للكتاب
والاخبار وان يكون حافظا للمنصوص والاختيار وان يكون عادلا مع منصفا طالبا للحق لا فيقها والغلبة وقيل
من شرائط غير المحث وان لا يغضب احدا من اصحاب الاداب فيجيب الاضطراب مما سوى المساواة
من الجوارح والاعتدال في خفض الصوت ورفع حسن الاصفا الى كلام صاحب والاعراض عن الغضب قصد الاسقام
عن التكلم في مجلس الشغب والتكلم في مجلس جاعة لا يتمون كلامه كبره لانه يؤدي الى الاستخفاف واذا استخف
فخر طرعه واما الداعية فالسؤال من المسترشدا والابتلاء بوقوع حادثة شرعية لتبني حكمها بالذكراوات ووقوع منكر
في قاعدة او فيما يتعلق بها من الوسائل والحاج الى معرفة بوقوع من الدليل المتعارضة من صور وكل من هذه المناظرات
سعى احسا الشريعة المصطفوية وقال م لا يكره قولنا في الموضع الى مثلك ولا غنى لئلا تذكر الحكمة المسترشدين في ايد
لا حصي بجهاد العالم في حل المشكلات اقوى حجج وجهاد الخرافة مع الكفار ولذا قال م مداد العالم يوزن مع دم الشهداء
والمداد للملحمة افرح والدم للشهداء اصل داما الركن في قائم الدليل الحجج على سوت المدعى ولما الغرض من هذه
ليعتد او طهر وخبر ليعلم تركضه وهو الباطل واستمسك المستثنى اذا تعدد بغير جواز العطف بقوله
الوجه لعل ان على عنده الاسيد الاسنة الاخف يكون الاسنة من الاسات نفى ومن النفي اثبات مدعى عليه اربعة
الا اذا كان اكثر من الاول واما وباقاته بعد الكلام الى اول الكلام بعد الاستحاج ولو تعدد عطف العطف فالاستسنا
هو الى اول الكلام ايضا كقول علي بن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير عن ابي بصير
سأى طوائف الالهامة وخفصة ورثت فاطمة لم يطوف احد منهم ولو قال سأى طوائف الانسأى طلفت كلهم
مسئلة تخصص العام بالدليل القطعي لا بالخطاب من لا يفهم لا يصح حكلا مسئلة الشخ لا يجوز الشرح لان الشخ
في مسئلة الكذب الخلف الباد والتناقض في بعض النسخ الخلف الوعيد الا في جاز لانه كرم ولا يصح مدا القول لقوله تعالى
و يستعملونك العباد وان خلف الله عن اي عبيد

سط
الاطبات

الالهام هو ما يقع في القلب من علمه عوالم العلم من غير استدلال في شرعية على الملمم وعلى غيره الى ان كان الملمم نبي وعلم انه ملامم وان كان ليا فليس في اصله والعضد الصوفي يوجب عليه لاعل غيرة وكذا الواردات والمكاشفات للموافقة للادب الخفية العقل او النقلة في علمه لاعل غيرة عندهم ولكن يجب على المريد متابعه في الالهامات والواردات المكاشفات بعد ما علم عرف لشرعية صاحب كرامته وولاية تمسك بعض الصوفية لقوله قال لهما فخورها وتقواها اي عرفها في القلب ولان اذا جازا ان يلهم الفلاح حتى عرف في صحتها قال م و ا و ح ي ب ك ل ا ن خ ل ا ن ط ر م ن ه ا ف ل م ن م ن ا ن ش ر ا ح ص د ر ب ك ر

مسألة الحكم بتأويل الفرض هو ما يستلزمه دليل قطعي فاعلمنا فاسق حتى احتجابنا لم نكر فعله بعد فمضى من ذلك الأثر
 كافر والمكروه كراهة الحكم بما لا الواجب من حيث دليل قطعي فاعلمنا فاسق حتى احتجابنا لم نكر فعله بعد فمضى من ذلك الأثر
 والمكروه كراهة التسمية ضد المكروه مسألة إذا تعارض الحادان فالجواز الأقرب من الحق أو لا إذا كان أحد الحكمين منك والآخر مدنيا
 فالمدني أولى بالأحقان لأن الاحتجاج مسألة عند مدرك كراهية بعض الأخبار والتمويل الدين عند أهل السنة راجع إلى إطلاق قولهم
 منكر على منعه فليست مقتضى من الفناء ولا من الإقرار والكثير جازم وإن كان مقتضى الخبر وقد قال في اليوم أكلت لكم دينكم وكلمنا بعد
 الكمال نقصان وبدعة مسألة العقلية وبقول الغير لا دليل لعدم صحة في أصول الدين لأن في دعواه أنه رد على العقلية
 منور إذا كان باوهم لا يعلم شيئا ولا يستندون وأما في العقلية صحيحة في القول الخفاء من الخفية وإن فعية لا يكون مقفلا بل لأنه وقع
 قصد برفقا اتفاقا غير قصد على طلب الحقيقة بسبب الحساب العلم باعتبار صحة من حيث ما جمعه العلم على المراد خاص
 ترك الاستدلال بحل العقلية في الفروع السنية للعوام والمسمع الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد في القول الخفاء من الخفية وإن فعية
 ولكن عليهم لم يقلوا ومن مع عندهم العلم وأورع السماع عن بون قول وقال الخالي لا يجوز أن يستدلوا بمدعيه إلى مدعيه أمام
 بهوى النفس يجوز عند الضرر والمجتهد لا يفتل تحتها إذا كان الصحابة أو من بعدهم لا يفتل عند الخفية عند الشافعية لا يفتل عند
 في مدعيه السابق أن يحل الفرض الثاني من هذا الحكم بلاد بليل مسألة الفاسق من الحكم راجع على القياس المسحوق في الأصح إذ فيه الاحتياط كما
 والوحي الحديث الحكم مع المصحح وإذا نكس عنده فمضى أن عرفنا التاريخ فاجتهدوا في فاعلمنا فاسق حتى احتجابنا لم نكر فعله بعد فمضى من ذلك الأثر
 المسأله بعده بشهادة قلبه وعند بعض السابقين المتبع الذي نقله القياس في العلم بها شأنا مسألة قال الإمام الرازي
 لا يجوز الرجوع في الإزالة اليقينية لأن المقتضى لا يجوز أن لا يكون مرجحا وحال الخفية للمقتضى ما ثبت علم المقتضى وعين النفس وجه المقتضى
 وبعضها أقوى من البعض قال القاضي أبو زيد من الخفية القياس المستطاع من الدليل القطعي أقوى من القياس المستطاع من الدليل
 العقلية بل من كبر الواحد والاية المأثورة والعلم خص بعضه لأن احتمال الخطأ في كل واحد عند الآخر منها سواء لأن كل اجتهاد كمال
 الصور في الخطأ والله أعلم بقول العبد الضعيف محمد بن أحمد الجبازي سأل الله عموري في الدارين من فوائده القاطنة
 من فوائده شحنا علماء الوحي جامع الأصول الفروع سخيا واستادنا ومولانا علا المله والرضا والسلام والطمين
 عبد العزيز رحمه الله الحادي سلمه الله وأما في فوائده الكرم فمؤيد الامام الحق والجليل في الاسناد الكبير العالم الخبير
 مولانا حافظ الدين النسيب صاحب المنار والكنز والوفا في نور الله مرقوم ذكره للمنفعة من واجبه المحقق إلى وارثه
 أن لا ينقطع رجائي وما أرجو وإن لا أحب إلى مما أسغف الله عن جرمي وأكرم ما مولد الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
 على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين اللهم حسن بطنك أماننا واحمنا بالسفان احالنا برحمتك وارحم الواسع

نيتة

الحمد لله الذي جعل العلم سبيلا إلى النجاة والهدى
 والحمد لله الذي جعل العلم سبيلا إلى النجاة والهدى

الذي

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kırtı	1421
Yeni	
Eski Kayıt No.	1421

دعوتكم طاعة ما تشقون من جهاد سبيلكم
 بما تشقون طاعة ما تشقون من جهاد سبيلكم

الحمد لله الذي جعل العلم سبيلا إلى النجاة والهدى
 والحمد لله الذي جعل العلم سبيلا إلى النجاة والهدى

والحمد لله الذي جعل العلم سبيلا إلى النجاة والهدى
 والحمد لله الذي جعل العلم سبيلا إلى النجاة والهدى